MANUEL GARCÍA MORENTE

IDEA DE LA HISPANIDAD



ESPASA-CALPE, S. A.

Edición especialmente autorizada por los herederos del autor para la

COLECCIÓN AUSTRAL

N.º Rgtr.º: 428—47

Depósito legal: M. 4.880—1961

Nihil obstat:
DR. LORENZO VICENTI,
Censor
Madrid, 10 de febrero de 1947

Imprímase:
✠ CASIMIRO,
Obispo Aux. y Vic. Gen.

PRINTED IN SPAIN

Acabado de imprimir el día 24 de mayo de 1961

Talleres tipográficos de la Editorial ESPASA-CALPE, S. A.
Ríos Rosas, 26. — Madrid

IDEA DE LA HISPANIDAD

COLECCIÓN AUSTRAL
N.º 1302


ESPASA
S A
C
CALPE S.A.

MANUEL GARCÍA MORENTE

IDEA DE LA HISPANIDAD



ESPASA-CALPE, S. A.

N.º Rgtr.º: 428—47

Depósito legal: M. 4.880—1961

Nihil obstat:
Dr. Lorenzo Vicenti,
Censor
Madrid, 10 de febrero de 1947

Imprímase:
✠ Casimiro,
Obispo Aux. y Vic. Gen.

PRINTED IN SPAIN

Acabado de imprimir el día 24 de mayo de 1961

Talleres tipográficos de la Editorial ESPASA-CALPE, S. A.
Ríos Rosas, 26. — Madrid

ÍNDICE

ADVERTENCIA

Se reúnen póstumamente en este volumen tres escritos de don Manuel García Morente sobre Hispanidad. Primero las dos conferencias pronunciadas en la Asociación de Amigos del Arte, de Buenos Aires, los días 1 y 2 de junio de 1938, y que juntas habían sido publicadas con el título IDEA DE LA HISPANIDAD. *A continuación se incluye la conferencia* El Pontificado y la Hispanidad, *pronunciada en la Real Academia de Jurisprudencia, de Madrid, a petición de la Junta Diocesana de Homenaje al Papa, el 12 de mayo de 1942. Esta conferencia, que es inédita, se imprime conforme al texto que utilizó su autor para preparar el acto aludido. Por ello se han salvado en nota algunas lecciones no totalmente seguras. Finalmente se reproduce el discurso* Para una filosofía de la historia de España, *pronunciado en la Universidad Central en la apertura del curso académico de 1942-1943. De este discurso se hizo una corta tirada, como es costumbre, para regalar a los asistentes al acto, y por ello, si no como inédito, debe considerarse como desconocido para el público.*

En todos estos escritos coincide la intención de penetrar en el sentido del espíritu español y de su historia; ello les da unidad y revelan una faceta de excepcional interés de la personalidad de su ilustre y llorado autor, que tuvo el propósito, truncado por la muerte, de fundir todos estos trabajos en un volumen. Ya que él no pudo llevarlo a cabo, nosotros procuramos que ahora se cumpla esta voluntad.

IDEA DE LA HISPANIDAD

I. ESPAÑA COMO ESTILO

II. EL CABALLERO CRISTIANO

Conferencias pronunciadas los días 1 y 2 de junio de 1938 en la Asociación de Amigos del Arte, de Buenos Aires

I

ESPAÑA COMO ESTILO

Cuatro aspectos de la historia de España.
España, sujeto activo de la historia.
El tema de estas conferencias.
Idea de la nacionalidad. Naturalismo.
El hombre y la naturaleza.
Teorías espiritualistas de la nacionalidad.
La nación como estilo.
España como estilo.
¿Qué es estilo?
Nacionalismo y tradicionalismo.
¿Cuál es el estilo hispánico?

I

ESPAÑA COMO ESTILO

Cuatro aspectos de la historia de España.

Por cuatro veces en la historia universal ha sido España el centro y eje de los acontecimientos mundiales.

La primera vez fue cuando Roma, la gran civilizadora de pueblos, trascendió los límites de la península itálica y puso las plantas en la ibérica. Entonces España no existía. Existía tan sólo como una realidad geógráfica. Pero los habitantes de las altas tierras que se extienden desde el Pirineo hasta los confines del África poseían ya, sin duda, algunas de las grandes virtudes que a lo largo de los siglos habían de desenvolver magníficamente; porque los hispánicos opusieron al ingreso y establecimiento de Roma en sus territorios tan tenaz y decidida resistencia, que por inesperada sorprendió y conmovió profundamente a los romanos. Fueron dos siglos de laboriosos esfuerzos —durante los cuales

Roma tuvo que enviar a España sus mejores legiones y sus más esclarecidos generales— los que duró la conquista de España por los romanos. Y en realidad cabría decir que no hubo en la contienda vencedores ni vencidos; porque, como de Grecia más tarde, podría afirmarse también de España: que el conquistado conquistó al conquistador. No por la fuerza, sino por la superioridad de una cultura, de una civilización expansiva, fueron domeñados los hispánicos, que consintieron al fin en entrar a formar parte de ese consenso de pueblos que fue el Imperio romano. Pero entonces los españoles, recibiendo de Roma un cañamazo de cultura y de vida civilizada, devolvieron a Roma, en energías creadoras y en típicas cualidades espirituales, crecidos réditos como pago de los beneficios obtenidos. Los españoles imprimieron su sello peculiar en la orientación histórica y cultural de la vida romana, que se fue hispanizando, por decirlo así, al tiempo que España se latinizaba. De España fueron a Roma hombres, ideas, pensamientos, cualidades vitales y espirituales, que dejaron indelebles huellas en la historia romana —entonces historia del mundo—. No hace falta insistir en detalles. La serie de los emperadores, de los filósofos, de los poetas, de los oradores españoles que marcaron rumbos en la política y en la cultura del Imperio está en la mente de todos. España, en su primer encuentro con un elemento extraño, supo, pues, maravillosamente asimilar lo necesario, conservando, empero, y afirmando la peculiaridad de sus propias esencias populares.

El segundo momento en que España ocupa el centro del escenario de la historia universal fue cuando el mundo árabe, desencadenado en uno de

los vendavales más extraordinarios que registra la historia, invade por Occidente Europa, inunda España y amenaza volcarse como catarata sobre todo el resto del continente europeo y aniquilar la cristiandad. Entonces un puñado de españoles conscientes de su alta misión histórica, un puñado de españoles en quienes las virtudes futuras de la raza habíanse ya depurado, fortalecido y acrisolado, oponen a la ola musulmana una resistencia verdaderamente milagrosa. En las montañas de Asturias salvóse la cristiandad, y con ella la esencia de la cultura europea. Mas he aquí, entonces, a España, constreñida durante ocho siglos a montar la guardia en el baluarte de Europa, para permitir que el resto de los países europeos vaquen en paz y tranquilidad a sus menesteres interiores. España, a quien la Providencia confirió la misión de salvar la cultura cristiana europea, asume su destino con plenitud cristiana de valor y de humildad; y durante ocho siglos lleva a cabo, a la vez, dos empresas ingentes: la de oponer su cuerpo y su sangre al empujón de los árabes, asegurando así la tranquilidad de Europa, y la de hacerse a sí misma, crearse a sí misma como nación consciente de su unidad y de su destino. La compenetración de esas dos tareas históricas explica muchos de los caracteres más típicos de la hispanidad; porque en la Península, durante esos siglos de germinación nacional, la vida ha debido manifestarse y desenvolverse siempre en dos frentes, por decirlo así, en negación de lo ajeno y en simultánea afirmación de lo propio, como repulsa de las formas mentales y espirituales oriundas del mundo árabe y como tenaz mantenimiento de las primordiales condiciones y aspiraciones de la na-

ciente nacionalidad. Por eso el espíritu religioso, cristiano, católico, llega a constituir un elemento esencial de la nacionalidad española. Durante ocho siglos no hay diferencia entre el no ser árabe y el ser cristiano; la negación implica la afirmación; la afirmación lleva en sí la negación. La nación española, teniendo que forjar su ser, su más propia e íntima esencia, en la continua lucha contra una convicción religiosa ajena, contraria, exótica e imposible, hubo de acentuar cada día más amorosamente, en el seno de su profunda intimidad, el sentimiento cristiano de la vida. El cristianismo desde entonces es algo consubstancial con la idea misma de la hispanidad.

Pero además de la sensibilidad católica, esa lucha de ocho siglos contra el peligro musulmán desenvuelve en el alma hispánica un modo de ser peculiar, una acentuación de las virtudes guerreras en la persona individual, unas cualidades típicas que, depuradas en años y siglos de ejercicio real o imaginado, vienen a condensarse en el tipo humano del caballero —tipo que, al finalizar este período, domina en el mundo y da la pauta a las preferencias sociales.

Mas con esto llegamos al tercer gran momento de la historia española: los siglos XVI y XVII. Ya está terminada la secular tarea. Los últimos mahometanos trasponen las fronteras de la Península; y al mismo tiempo el diseño psicológico del alma española acaba de redondear su traza inmortal. Las energías que durante los ocho siglos de la Reconquista habían ido destilándose han constituido ya la nación española, han forjado ya el ideal hispánico de vida, han pergeñado decisivamente el tipo de hombre español. Ahora la hispanidad, terminada su la-

bor interna, se expande hacia fuera, sale de sus fronteras, toma en sus manos la dirección del curso histórico y durante dos siglos lleva —por decirlo así— la batuta en el concierto de la historia universal. España enseña al mundo, en este período de su hegemonía, las tres ideas básicas en que se funda la vida política moderna. En *primer* lugar, la idea del Estado nacional, que los Reyes Católicos llevan a realización plena, antes que ninguna otra monarquía de Europa. Justamente la gran tarea de la Reconquista había preparado a España para ser en el mundo moderno la primera nación en donde el Estado, la monarquía y el pueblo se fundieran como unidad política actuante, eliminando la monarquía las fuerzas de todo poder disidente y los últimos vestigios del feudalismo medieval. Cuando en Europa todavía los señores son poderosos contra el rey, ya en España, en la España de los Reyes Católicos, el poder real, identificado con el pueblo y constituyendo unidad sólida de Estado, reduce toda oposición y allana toda asperidad de rebeldía. En *segundo* lugar, España bajo los Reyes Católicos constituye, por vez primera en la historia moderna, el modelo de un ejército nacional, órgano indispensable del nuevo Estado; el cual, en efecto, no sería capaz de realizar su propia esencia política si no dispusiera de una fuerza armada a las órdenes, no del rey como señor, sino del rey como jefe indiscutido del Estado nacional. En *tercer* lugar, los españoles, la nación española, enseñan al mundo de entonces los principios teóricos y la realización práctica de la moderna política "imperialista". Desde los Reyes Católicos hasta Felipe IV, España expande por el orbe su imperio universal, establece

su predominio en las partes de Europa, dilata sus posesiones por los nuevos mundos que sus navegantes descubren, circunda la tierra llevando la cruz y su bandera por las comarcas más remotas, conquista y coloniza continentes y construye el imperio más vasto que la historia ha conocido. Y en estas tres esenciales enseñanzas: concepto del Estado nacional monárquico, idea del ejército nacional, expansión imperialista de la política exterior, España, anticipándose a todos los demás pueblos, señala el programa que las demás naciones se propondrán realizar después de ella y en contra de ella. Lo que Inglaterra y Francia, seguidas luego por Alemania e Italia, hanse esforzado por ser y hacer en la tierra es —no se olvide— una idea que España pensó y realizó la primera en la historia del mundo moderno.

Por último, la cuarta ocasión en que España ocupa el centro y constituye el eje de la historia universal es la coyuntura actual, la que estamos viviendo en nuestros días. España se ha encontrado de pronto con que el destino histórico le señalaba una misión de trascendental importancia: la de dilucidar, la de demostrar experimentalmente la imposibilidad de que una teoría, por apoyada que esté en fuerzas materiales, prevalezca sobre la realidad histórica de la nacionalidad. Las necesidades políticas de un Estado extranjero y las obligaciones ideológicas de una teoría social exótica determinaron que desde 1931 España fuese invadida, sin previa declaración de guerra, por un ejército invisible, pero bien organizado, bien mandado y abundantemente provisto de las más crueles armas. La Internacional comunista de Moscú resolvió ocupar España, apo-

derarse de España, destruir la nacionalidad española, borrar del mundo la hispanidad y convertir el viejísimo solar de tanta gloria y tan fecunda vida en una provincia de la Unión Soviética. De esta manera el comunismo internacional pensaba conseguir dos fines esenciales: instaurar su doctrina en un viejo pueblo culto de Occidente y atenazar la Europa central entre Rusia por un lado y España soviética por el otro, creando, al mismo tiempo, a las puertas mismas de Francia una base eficaz para la próxima acometida a la nacionalidad francesa. Este plan, cuya base principal era la sovietización —la deshispanización— de España, es el que ha convertido a la nación española hoy en el centro o eje de la historia universal. Porque las circunstancias en que se ha procurado la ejecución de ese plan son tales, que su éxito o su fracaso habría de decidir un punto capital para la historia futura del mundo: el de si es posible o no que la teoría política y social del comunismo prevalezca sobre la realidad vital de las nacionalidades y deshaga —más o menos lentamente— la división de la humanidad en naciones. Y así, de pronto, el problema de España ha quedado elevado a la categoría de un verdadero experimento crucial de la historia. Este experimento histórico ha sido, empero, concluyente. Iniciado en 1931, he aquí que durante los siete años fatídicos las ruinas se han ido amontonando sobre España, los cadáveres se han ido hacinando en piras gigantescas. Pero los vesánicos esfuerzos de los "sin patria" se han estrellado, al fin, ante la secular voluntad de una nación que no quiere morir asesinada. Al cabo de siete años de esfuerzos formidables, el fracaso del comu-

nismo internacional es patente. Sobre las ruinas humeantes que los ejércitos comunistas dejan atrás en su fuga, ondea victoriosa la bandera nacional; y la nacionalidad hispana se siente hoy más fuerte, más vigorosa, más decisiva que nunca. España acaba, pues, de demostrar al mundo que ninguna teoría, por armada que esté de recursos, puede destruir la nacionalidad, base indispensable de toda vida colectiva humana. España ha asumido estoicamente el papel de víctima ejemplar en el laboratorio de la historia y ha dado en su propia sangre una inolvidable lección al mundo, una lección que, ojalá, en efecto, no sea olvidada jamás.

España, sujeto activo de la historia.

Considerad, señores, estos cuatro momentos capitales de la historia de España. Un mismo rasgo esencial los emparenta y casi los identifica. En las cuatro fundamentales ocasiones, España ha actuado siempre de la misma manera: aceptando estoicamente su destino, pero, al mismo tiempo, reaccionando sobre los hechos reales, para imprimir en ellos la forma de su propia esencia espiritual, afirmada por encima de cualesquiera vicisitudes. La aceptación estoica del destino histórico es, pues, el primer rasgo saliente de la actitud hispánica ante la vida. España ha sido siempre fiel a su destino histórico. Jamás ha eludido los problemas que la coyuntura de los hechos le planteaba. Pudo, por ejemplo, someterse sin resistencia al yugo romano; no lo hizo, sino que asumió con entereza ejemplar

la empresa de hacerse respetar por el poderoso e ingresar sobre base de igualdad en consenso jurídico de la cultura latina. Pudo dejar pasar sobre sus lomos la avalancha musulmana; no lo hizo, sino que descubrió en la lucha contra el Islam la razón misma de su propio ser histórico. Pudo mantenerse quieta en la intimidad de sus fronteras, después de terminada la tarea de la Reconquista; no lo hizo, sino que aceptó impávida la misión, que el momento histórico le imponía, de mostrar al mundo —acaso prematuramente— lo que es y debe ser el Estado nacional moderno. Por último, en el momento presente, pudo —admitámoslo como mera posibilidad abstracta— recibir con pasiva mansedumbre la invasión comunista soviética y dejarse anular como nación; no lo hizo, sino que se irguió con todas sus energías, resolviendo en su provecho propio, y en paradigma planteado por el comunismo internacional. En las cuatro ocasiones, pues, siempre España se ha resuelto sin vacilación a asumir estoica, heroicamente, la tarea que el destino histórico le planteaba.

Pero al mismo tiempo que fiel a su destino, España ha sido siempre también fiel a su propia esencia, a su ser espiritual. Aceptando los hechos, nunca ha permitido que los hechos se adueñasen de su alma, sino que, por el contrario, ha sido ella, la hispanidad, la que revolviéndose, ha impreso sobre los hechos la huella indeleble de su esencia espiritual. La fidelidad al destino no impidió jamás a España el ser también fiel a sí misma y a su más íntima esencia. Dicho de otro modo: la historia de España nos ofrece a cada instante —y más clara-

mente en sus más preclaros momentos— la imagen de un pueblo que no ha consentido nunca en ser mero objeto pasivo de los acontecimientos, sino que ha querido ser objeto activo de ellos, un pueblo que nunca se ha dejado "hacer" por la historia, sino que ha "hecho" él mismo la historia, su historia —y muchas veces la ajena—. Habrá podido, en ciertos períodos de ideologías incongruentes con su propio espíritu —por ejemplo, en los siglos XVIII y XIX—, apartarse del tráfago universal y recluirse desdeñoso en el aislamiento de sí mismo. Pero aun esa misma ausencia no puede considerarse como pasividad; es tan sólo disconformidad, es decir, una nueva forma de afirmación propia. Y así, a todo lo largo de los siglos, podríamos muy bien contemplar la historia de España como un lento proceso de propia depuración, como un continuo ejercicio ascético encaminado a perfeccionar, en la actuación temporal, cierto "ser colectivo", cierto "modo de ser humano" típico y peculiar, que llamaríamos la "hispanidad". En consonancia con los caracteres fundamentales de lo orgánico, de lo viviente, cabría, pues, decir que si la historia de España engendra la hispanidad, no menos cierto es que a su vez la hispanidad engendra la historia de España; y que si los hechos en el tiempo han ido creando esa esencia espiritual que llamamos España, también, en sentido inverso, cabe considerar la evolución de la historia como producto concreto de esa esencia eterna que llamamos la hispanidad. La historia de España es, en suma, el ejemplo más puro que se conoce de "ascetismo histórico", donde un pueblo entero hace lo que hace *porque es* quien es y *para ser* quien es.

El tema de estas conferencias.

Pero entonces, ante ese panorama histórico tan sorprendente de un pueblo, cuyo desenvolvimiento se cifra en la fidelidad a sí mismo, el problema inmediato que se plantea es el de descubrir, definir, explicar en qué consiste ese "sí mismo", al cual la nación española ha permanecido siempre fiel. ¿En qué consiste la hispanidad? ¿Qué es esa España idéntica y diversa a lo largo del tiempo? ¿Qué es ese "ser" de lo hispánico, al cual la historia de España se subordina de una punta a otra de su largo camino? En estas conferencias nos hemos propuesto, precisamente, responder —con mayor o menor exactitud— a esas preguntas. Estas conferencias no son otra cosa que un esfuerzo por apresar, en palabras y en conceptos, algo, al menos, de esa impalpable esencia que venimos llamando la hispanidad. El intento es, por la índole propia del problema, irrealizable. La esencia de una nación, como la de un individuo, no se puede definir, no se puede reducir a conceptos intelectuales; es tan característica, tan singular y única, que resulta imposible subsumirla en un conjunto de notas lógicamente inteligibles. Por eso lo único que podremos —acaso— lograr será dar una sensación general de lo que es la hispanidad, ayudar al lector a tener una intuición de lo hispánico; nunca, empero, definir en conceptos ese germen, a la vez producto y productor, que ha engendrado y engendrará todavía un indefinido número de formas concretas y particulares en la sucesión del tiempo.

Idea de la nacionalidad. Naturalismo.

Sobre la esencia de la nacionalidad existen al presente dos grandes grupos de teorías. Un primer grupo, que es el de las teorías que llamaríamos naturalistas. Un segundo grupo, que es el de las teorías que llamaríamos espiritualistas.

Las teorías naturalistas son aquellas que consideran que la esencia de la nación consiste en una cosa natural; por ejemplo, la sangre, la raza, o un determinado territorio de fronteras bien definidas geográficamente, o el cuerpo material de un idioma, un montón de vocablos. Según estas teorías, la nación sería, pues, el producto histórico, la resultante de las virtualidades ínsitas en esas "cosas" naturales: sangre, raza, territorio, idioma, etc. Un cierto número de caracteres primarios, esenciales, inherentes a esos objetos naturales —por ejemplo, los caracteres somáticos, raciales, los geográficos, los idiomáticos— imprimiríanse indefectiblemente en los grupos humanos partícipes y se propagarían a todos los hechos sucesivos y simultáneos verificados por esos hombres y grupos, constituyendo la unidad histórica que llamamos nación. Ahora bien; a este grupo de teorías naturalistas es posible oponer graves y, a mi parecer, decisivas objeciones.

Sin duda alguna, la sangre, la raza, constituye un ingrediente importante en la formación de la nacionalidad. Pero ¿puede decirse que ese ingrediente sea el que por sí solo haga la nación y la *esencia* misma de la nación? De ninguna manera. Ahí están los hechos históricos que lo desmienten.

En España, por ejemplo, podemos enumerar un cierto número de razas y sangres distintas que, sin embargo, han ingresado en el crisol de la nacionalidad y se han depurado en el más acendrado hispanismo. Los iberos, procedentes del Sur, se funden con los celtas septentrionales. Los celtíberos se funden con los romanos. La población hispanorromana presencia las efímeras invasiones de vándalos, de alanos y de suevos, pero también el establecimiento definitivo de los visigodos. Todo ello sin contar las colonizaciones fenicias y griegas en nuestras costas mediterráneas. No puede decirse, por consiguiente, que la nacionalidad española esté constituida sobre la base de una unidad y pureza absoluta de raza. El elemento racial en una nación es, desde luego, importante; pero no el único y, menos aún, el esencial. Un ejemplo característico encontramos en la historia del arte. Viene de Grecia a España un pintor que no tiene ni una gota de sangre española, el Greco. Y este pintor se asimila tan profundamente el espíritu español, la esencia de la hispanidad, que sus cuadros constituyen uno de los más elevados exponentes del alma hispánica. No digamos, pues, que la raza o la sangre sean los elementos esenciales de la nacionalidad.

¿Diremos, entonces, que esa esencia de la nación está formada por la contigüidad de vida, por la base del territorio común? ¿Diremos que forman nación aquellos hombres que conviven un mismo territorio, bien definido geográficamente, por sola su coexistencia telúrica? Pero tampoco podemos decir esto. La historia, los hechos históricos se oponen a ello. Los territorios nacionales varían a lo largo

de la historia y sufren las vicisitudes de la historia. Dependen de la nacionalidad; no la nacionalidad depende de ellos. La doctrina de las "fronteras naturales" encuentra una y otra vez en la historia su refutación. Francia no tiene frontera natural con Bélgica, y casi tampoco con Alemania; España no tiene frontera natural con Portugal, y, sin embargo, el espíritu español, la nacionalidad española es bien distinta y diferenciada de la portuguesa. Galicia, región que geográficamente se asemeja más a Portugal que a Castilla, pertenece, no obstante, íntimamente a la unidad nacional española y no a la portuguesa. Por consiguiente, tampoco puede decirse que la contigüidad de población o el territorio común constituya la esencia de la nacionalidad.

¿No será, pues, el idioma el que defina y fundamente la nación? Pero, evidentemente, el idioma es un producto del espíritu nacional, lejos de ser la causa agente del mismo. El lenguaje, todo lenguaje, cambia, evoluciona en el curso de la historia; justamente el estudio minucioso de esos cambios históricos del idioma nacional revela la actuación sobre él del espíritu, del alma nacional, que, preexistente en cada momento, modifica el cuerpo del idioma, acomodándolo a las necesidades espirituales de la nación. Por eso pueden en una nación coexistir idiomas distintos sin que ello infiera menoscabo a la unidad nacional; porque la unidad nacional no depende de la unidad lingüística. No es, pues, tampoco la lengua la que constituye la esencia que buscamos de la nacionalidad.

Ni la raza, ni la sangre, ni el territorio, ni el idioma bastan, pues, para dilucidar el "ser" de una

nación. La sangre, el territorio, el idioma son "cosas", pertenecen a la naturaleza. La nación, empero, no es una "cosa", sino algo superior a toda concreción natural. Sin duda, al amar a nuestra patria, amamos todos la sangre que corre por nuestras venas, por las de nuestros padres y abuelos, por las de nuestros hijos. Sin duda, al amar a nuestra patria, amamos todos el idioma familiar, los vocablos luminosos con que nuestra madre nos enseñara a hablar con Dios y con ella, los que ella, a su vez, había aprendido de sus padres, los que de generación en generación se han transmitido como vaso sagrado de toda nuestra cultura. Sin duda, al amar a nuestra patria, amamos todos la material realidad telúrica de nuestro suelo, los paisajes dulces y tiernos o ásperos y sublimes que encantaron nuestra niñez. Pero la nación española, que todos los españoles amamos por encima de nosotros mismos, la patria española es algo superior a esa sangre, a ese suelo, a ese idioma. La patria, la nación española es algo superior a todo eso, porque ha hecho todo eso. Ese suelo, ese idioma, esa sangre, las formas que todo eso tiene, la manera de convivir los hombres en ese territorio, el idioma de esos hombres, el modo de expresarse, las costumbres, los monumentos, las instituciones; todo, en suma, lo que se contiene visible o invisible en el vocablo España, todo eso es producto concreto del espíritu hispánico, todo eso es el cuerpo mismo de la nación. Pero ¿cuál es su alma, cuál es su esencia?

El hombre y la naturaleza.

Las teorías naturalistas de la nacionalidad son, pues, en su fondo radical erróneas. Desde el primer instante cometen el error de considerar la nación como una cosa, como una cosa natural, cuya explicación, por lo tanto, tendría que hallarse, a su vez, en cosas naturales. Ahora bien; la nacionalidad no es cosa, y menos cosa natural. La nación está por encima de las realidades naturales y de toda cosa concreta; porque la nación es creación exclusivamente humana, con todos los caracteres típicos de lo específicamente humano, es decir, de lo antinatural.

El hombre, en efecto, si por un lado pertenece a la naturaleza y participa de las cosas, a cuyas leyes obedece, es, por otro lado, el único ser natural dotado de la libertad; la cual consiste justamente en el poder de superar la naturaleza. La libertad humana hace del hombre el ser capaz de luchar contra la naturaleza y vencerla. La libertad humana convierte al hombre en autor de su propia vida y en responsable de ella —lo que jamás puede ser un ente meramente natural—. Considerad la diferencia capital que existe entre el hombre y el animal. No busquéis esa diferencia ni en la cuantía de los órganos o facultades, ni en la diversidad de las formas visibles. No la busquéis en ninguna comparación basada sobre las dos realidades "naturales". Pero, en cambio, buscadla y la encontraréis en la índole peculiar de las diferentes vidas que el hombre y el animal viven. La vida del animal transcurre toda ella constreñida por las leyes naturales que imperan sobre la especie. En cada momento la vida del ani-

mal está íntegramente predeterminada por la serie total de los antecedentes reales, por el instinto, por la fisiología, la anatomía, la psicología de la especie a que pertenece. Por eso dos animales de una misma especie tienen vidas idénticas. El animal no se hace su propia vida, sino que la recibe ya hecha, hasta en sus menores detalles; y se limita a ejecutarla. Es como el comediante, que representa un papel escrito, pensado y concebido por otro. Por eso el animal no es responsable de su propio ser, de su propia vida; porque esa "su" vida no es en puridad suya, sino de... la naturaleza.

El hombre, en cambio, porque es libre, necesita hacerse a sí mismo su propia vida. La libertad humana consiste justamente en eso: en que la vida del hombre no viene de antemano hecha por las leyes de la naturaleza, sino que es algo que el hombre mismo, al vivirla, tiene que hacer y resolver en cada instante y con anticipación. Vivir es para el animal hacer en cada momento lo que por ley natural tiene que hacer. Vivir, en cambio, es para el hombre *resolver* en cada momento lo que va a hacer en el momento siguiente. Al animal no le compete, como viviente, sino ejecutar la melodía ya prescrita de su vida. El hombre, en cambio, tiene que pensar primero lo que quiere que su vida sea; tiene que decidir luego serlo; y, por último, tiene que ejecutar esas sus propias resoluciones y previos pensamientos. Por eso el animal, que no es libre, hállase totalmente subsumido en el concepto de naturaleza; mientras que el hombre, libre, supera en sí mismo y fuera de sí la naturaleza y se hace a sí mismo —se inventa, se crea— su propia vida, que no puede en modo alguno contemplarse y juzgarse con los con-

ceptos sacados de la realidad natural. Así la vida animal, como pura naturaleza, está sujeta a la uniformidad en todos y cada uno de los individuos de cada especie; en cambio, la vida del hombre es estrictamente individual y cada vida humana representa un valor infinito, precisamente porque es singularísima y propia de una personalidad irreductible. (Obsérvese en este punto que la consecuencia inmediata del comunismo sería el uniformismo de las vidas humanas, es decir, la animalización del hombre; consecuencia a la que las premisas "naturalistas" del marxismo —como de cualquier otra forma de naturalismo— conducen inevitablemente. Por eso se ha dicho, con razón profunda, que luchar contra el comunismo es tanto como luchar por la cultura y civilización humanas.)

Así, el hombre es propiamente hombre por lo que tiene de no-animal, esto es, de no-natural. Para vivir humanamente, el hombre necesita pensar de antemano, prever de antemano lo que "quiere ser", a fin de serlo en su vida. Necesita dominar la naturaleza, dar realidad a algo que naturalmente no la tiene, esforzarse por imaginar un tipo de vida, un modo de ser, cuyo modelo no encuentra en ninguna parte, en ningún lugar natural, sino en lo más profundo de su corazón. El hombre no tiene, pues, "naturaleza", sino que se hace a sí mismo en la vida; es más, su vida consiste justamente en ese "hacerse a sí mismo". Desde que nacemos hasta que morimos, los humanos somos responsables de cada momento y de todos los momentos de nuestra vida; y ese comodín que llaman algunos "naturaleza humana" no es, en realidad, sino la base sobre la cual ha de erguirse y encumbrarse la verdadera y auténtica

humanidad, la que consiste en superar cuanto de meramente natural hay en nosotros.

Mas tan pronto como penetramos en los ámbitos de la libertad, tropezamos con el espíritu, esto es, con la capacidad infinita y la infinita diversidad de formas. En efecto, decir que la vida humana no es animal, equivale a decir que la vida humana no es uniforme, sino infinitamente diversa. Esa diversidad se manifiesta justamente en la historia. La historia es la continua producción por el hombre de formas y modos de ser nuevos, imprevistos, que no pueden derivarse de elementos naturales. La historia es —como la vida del hombre— algo que ninguna ley de la naturaleza predetermina. El hombre la hace libremente, al hacer su propia vida. Por eso, en la historia humana encontramos un repertorio tan variado de formas o modos de ser hombre —desde el faraón egipcio hasta el cortesano de Luis XIV, desde el nómada árabe hasta el mandarín chino, desde el filósofo griego hasta el conquistador español, desde el samurai japonés hasta el labriego castellano—. Y aún le quedan a la humanidad infinitas formas que discurrir y realizar —Dios sólo las conoce.

La nación, la nacionalidad, es también una de esas estructuras humanas, no naturales, hijas legítimas de la libertad del hombre. La nación es una creación del hombre. Por eso decíamos de ella que supera infinitamente toda naturaleza, toda "cosa" natural, como la sangre, la raza, el territorio, el idioma. La naturaleza, abandonada a sí misma, produciría razas, quizá incluso organizaciones como las de los castores o las de los hormigueros. Jamás, empero, eso que llamamos nación, patria, pueblo.

Teorías espiritualistas de la nacionalidad.

Así, pues, no pudiendo la esencia de la nacionalidad encontrarse en una cosa natural, fuerza es resolverse a buscarla en un acto espiritual. Aquí tropezamos, pues, con el segundo grupo de teorías a que hace un instante me he referido. Son todas ellas teorías que, en efecto, reconocen la imposibilidad de definir la nación como cosa natural y la necesidad consiguiente de definirla como acto espiritual. Ahora bien, ¿cuál es ese acto espiritual en que la nación consistiría?

De entre las teorías espiritualistas de la nacionalidad entresacaremos dos, que, por la prestancia de sus autores y por la claridad de su diseño, resultan adecuadísimas a los propósitos de nuestro estudio. El filósofo francés Renan se propone buscar una definición de la nación. Bien pronto, empero, se da cuenta de que los elementos naturales, como raza o sangre, territorio, idioma, no bastan a explicar los contenidos trascendentes de la nacionalidad. Entonces, como acabamos de hacer nosotros, desecha las teorías naturalistas y encamina su indagación hacia un acto espiritual. Y llega a la conclusión de que la nación es el acto espiritual colectivo de adhesión, que en cada momento verifican todos los partícipes de una determinada nacionalidad. "Una nación —dice— es un plebiscito cotidiano." Fórmula feliz, sin duda, clara, breve, contundente y que pone la esencia de la nación en el ápice íntimo de todos los corazones que la componen. En efecto, una nación

es eso, la adhesión plebiscitaria que todas las almas tributan diariamente a la unidad histórica de la patria. Pero no basta con esto. Hace falta concretar algo más. ¿Sobre qué objeto recae esa adhesión de todos? Para Renan, el objeto a que el plebiscito cotidiano nacional presta su adhesión no puede ser otro que el pretérito, la historia nacional, "un pasado de glorias y de remordimientos". Nación es, pues, según Renan, todo grupo de hombres que, conviviendo juntos desde hace mucho tiempo, prestan diariamente a la unidad que constituyen una adhesión constante, referida a la integridad de su pasado colectivo. Según esto, la nación española, por ejemplo, sería el acto espiritual que diariamente prestamos todos los españoles —dignos de tal nombre— a nuestro pasado integral, a toda nuestra historia pretérita, es decir, a los malos como a los buenos lados, a las "glorias" como a los "remordimientos", haciéndonos solidarios de todo lo que nuestros antecesores han hecho, han pensado y han sido, inscribiéndonos en la lista infinita de esos hombres que, desde Viriato hasta hoy, constituyen una a modo de irrompible cadena.

Frente a esta teoría de Renan podemos colocar la tesis del filósofo español José Ortega y Gasset. El ilustre pensador hispano comparte con Renan la convicción de que ni la sangre, ni la raza, ni el territorio, ni el idioma, ni elemento ninguno "natural" pueden considerarse como esencia de la nacionalidad. También, como Renan, cree José Ortega y Gasset que un acto espiritual tiene que ser el que constituya la esencia de la nacionalidad. Ese acto es, por último, para el filósofo español, como para

el francés, un acto de adhesión plebiscitaria, que los hombres actuales tributan a la unidad de la patria. Pero la diferencia entre los dos pensadores, cuyas teorías analizamos, es que, para Renan, la adhesión plebiscitaria recae sobre el pasado histórico colectivo, mientras que para José Ortega y Gasset recae sobre el porvenir histórico que va a realizarse. La nación es, pues, según éste: "primero: un proyecto de convivencia total en una empresa común; segundo: la adhesión de los hombres a ese proyecto incitativo". La idea, pues, de un futuro, que se ofrece como forma deseable y preferible de convivencia total, sería lo que, para José Ortega y Gasset, mejor definiría la esencia de la nacionalidad; pues esa esencia, que en la historia se revela siempre creadora, productora, fecunda en obras y formas nuevas, ha de ir evidentemente orientada hacia el porvenir, si ha de ser, en efecto, como siempre ha sido, propulsora de la vida social. La adhesión al pasado histórico no bastaría a explicar el dinamismo creador de la nacionalidad. Siendo ésta una forma de vida actual, tiene necesariamente que orientarse hacia el futuro, al cual se encara por definición toda vida humana.

He aquí, pues, las dos teorías más notorias del grupo espiritualista en lo referente a la esencia de la nacionalidad. Si las examinamos en comparación una de otra, hallaremos ante todo que en muchas partes coinciden, y que donde no coinciden no son tampoco incompatibles o contradictorias. Coinciden en toda la parte que pudiéramos llamar negativa: eliminación radical de las concepciones naturalistas y necesidad de buscar la nacionalidad en un acto

espiritual. Coinciden también en el carácter de adhesión colectiva que dan a ese acto espiritual. Sólo discrepan en el momento de determinar el objeto sobre el cual haya de recaer la adhesión colectiva. Ese objeto es, para Renan, el pasado; para José Ortega y Gasset es, en cambio, el futuro. Pero esta divergencia no parece, en el fondo, irreductible. La adhesión a una "empresa futura" se compadece perfectamente con la adhesión a un pasado de "glorias y remordimientos". El acto de la adhesión podría tener muy bien dos facetas: la una que mirase al pasado y la otra que mirase al futuro. Así, pues, las dos teorías espiritualistas que acabamos de examinar no sólo no se oponen, sino que podrían de un modo relativamente fácil componerse en una sola teoría más amplia y comprensiva.

La nación como estilo.

Pero esta teoría más amplia y comprensiva tendría que superar las dos tesis espiritualistas en el residuo, que aún les queda, de naturalismo, en su concepto de acto espiritual o de adhesión. A mi juicio, el error fundamental de cada una de estas dos tesis está en lo siguiente: La teoría de Renan olvida que la adhesión plebiscitaria al pasado no tendría eficacia ni virtualidad histórica, viva y activa —sería un mero romanticismo contemplativo—, si no fuese completada por la adhesión a un futuro incitante, a un proyecto de ulterior vida común. El patriotismo nacionalista no se limita al pasado y al presente, sino que se ejercita también so-

bre el futuro, sobre el ideal o propósito o programa de un venturoso porvenir. Cada partícipe de un país siéntese, en efecto, desde su juventud peón y campeón del engrandecimiento nacional. Mas, por otra parte, debemos preguntarnos: ¿es que un proyecto cualquiera de futuro puede merecer la adhesión de todos los nacionales? Evidentemente, no. Un proyecto cualquiera de futuro no va a recibir, por el solo hecho de ser proyecto futuro, la adhesión plebiscitaria de los nacionales. Puede acontecer que en una nación un grupo de hombres proponga a la totalidad nacional una determinada empresa a realizar y que la nación rechace esa empresa. Mas no nos quedemos en esto. Sigamos preguntando: ¿por qué la nación rechaza ciertos proyectos que se le proponen y aprueba y abraza otros? No hay más que una explicación posible: que esos proyectos de empresa rechazados no guarden con el presente y el pasado del país íntima y profunda afinidad u homogeneidad. Así, la nación rechazará aquellos proyectos de empresa que contradigan el modo de ser del presente y del pasado, aquellos proyectos que constituyan una ruptura con el modo de ser de la nación, incesantemente confirmado en el presente y en el pasado. Si a una nación como la española, cuyo discurrir a lo largo de la historia, cuya actividad histórica ostenta en su largísimo pasado un sello o carácter o modo de ser determinado, se le propone de pronto un proyecto de empresa que no mantenga relación de congruencia u homogeneidad con lo que la nación ha sido, esa nación rechazará el proyecto propuesto. Ahora es cuando llegamos al punto culminante de toda esta discusión. Ahora vemos que

la adhesión espiritual plebiscitaria —de que hablan Renan y José Ortega y Gasset— no constituye la esencia última de la nación, puesto que ese acto espiritual de adhesión está él a su vez objetivamente condicionado por cierto "carácter", cierto "modo de ser" que han de poseer los proyectos propuestos. En realidad, la nación no es, pues, el acto de adherir, sino aquello a que adherimos. Mas como aquello a que adherimos se presenta a su vez como un proyecto de futuro, o como un estado o situación presente, o un larguísimo pasado, resulta que, en verdad y profundamente, aquello a que adherimos no es tampoco ni la realidad histórica pasada, ni la realidad histórica presente, ni el concreto proyecto futuro, sino *lo que hay de común* entre los tres momentos, lo que hace que los tres sean homogéneos, lo que los liga en una unidad de ser, por encima de la pluralidad de instantes en el tiempo. La nacionalidad no consiste, pues, sólo en que cada uno de nosotros diga: "Soy español", y verifique el acto de adhesión a esa realidad actual, pasada y futura, llamada España; sino que consiste principalmente en la homogeneidad de esencia, que reúne todos los hechos de España en el tiempo y hace de todos ellos aspectos o facetas de una misma entidad. Ser español es actuar "a la española", de modo homogéneo a como actuaron nuestros padres y abuelos. Ahora bien; esa afinidad entre todos los hechos y momentos del pasado, del presente y del futuro, esa homogeneidad entre lo que fue, lo que es y lo que será, esa comunidad formal, no tiene realmente más que un nombre: estilo. Una nación es un estilo; un estilo de vida colectiva.

España como estilo.

Proponed a una nación, por ejemplo a la española, un proyecto de empresa común cuyo estilo sea incongruente con el estilo español —con España—. La nación lo rechazará; porque nación es justamente unidad fundamental de estilo en todos los actos colectivos. Ahora ya llegamos a un término claro en toda esta discusión. Hemos visto con evidencia que la nación no es cosa natural, ni sangre o raza, ni territorio, ni idioma. Ahora vemos que la nación no es tampoco el acto subjetivo de adherir al pasado o al futuro; sino que es el estilo común a todo lo que el pueblo hace, piensa y quiere y puede hacer, pensar y querer. Cuando en la vida de un grupo humano a lo largo del tiempo existe unidad de estilo en los diversos actos, en las empresas, en las producciones, entonces puede decirse que existe una nación. España, la nación española, no es, pues, un territorio mayor o menor; no es una determinada raza; no es un determinado idioma: es un estilo de vida, el estilo español de vida. Todo lo que en España hay y se hace; ese territorio con sus cultivos y sus modificaciones humanas; esa raza con sus caracteres, sus modalidades, sus gestos, sus preferencias, sus ritmos; ese idioma con todos sus vocablos, su giro, sus dichos; todos los actos que en España se han realizado desde los tiempos remotos y primitivos hasta hoy; todas las creaciones que se han engendrado; todas esas cosas, formas y productos mantienen entre sí cierta homogeneidad especial, un aire de familia, un carácter común impalpable,

invisible, indefinible, que es la comunidad de estilo. Ese estilo común a todo lo español, eso es España.

Considerad, por ejemplo, las figuras de Guzmán el Bueno y del general Moscardó. ¿Qué hay de común entre ellas, si atendemos sólo al contenido material de las dos vidas? Nada. Sin embargo, el estilo es el mismo. ¿Qué hay de común entre Numancia y la defensa heroica del Alcázar toledano? En el contenido material, nada. Pero el estilo es el mismo. Repasad en vuestra imaginación las más variadas producciones del arte y de la literatura española. ¿Qué hay de común entre un cuadro de Velázquez y la mística de Santa Teresa? El estilo. Las cosas mismas no pueden ser más diferentes. Sin embargo, en ellas palpita un mismo hálito; en ellas hay un mismo modo de ser, el estilo de todo lo español. Los conquistadores, la estatua de Alonso Cano, el monasterio de El Escorial, los cuadros de Goya, la figura de Felipe II, el duque de Alba, San Ignacio de Loyola, las costumbres de los estudiantes salmantinos, Lazarillo de Tormes, Don Juan Tenorio, la colonización de América, la conquista de Méjico, nuestras artes, nuestros campos, nuestras iglesias, nuestros oficios, nuestros talleres, nuestras instituciones, nuestras diversiones, nuestros monarcas, nuestros Gobiernos, nuestro teatro, nuestro modo de andar, de hablar, de reir, de llorar, de cantar, de vestir, de nacer y de morir, toda nuestra vida en cualquier época de la historia que la tomemos y cualquiera que sea el corte que en ella demos a lo largo del tiempo, ostenta siempre una modalidad común, una homogeneidad indefinible, pero absolutamente evi-

dente e innegable. Eso es el estilo, el estilo en que la nación española consiste. España —como cualquier otra nación auténtica— es un estilo de vida.

¿Qué es estilo?

Pero ¿qué es estilo? Permitidme que, para resolver este difícil problema, recuerde ahora algo de lo que hace pocos instantes decíamos al hablar de la libertad humana. Decíamos que el hombre es, a diferencia del animal, el inventor y autor de su propia vida —y el responsable de ella—. Esto quiere decir que, cuando hacemos algo —y vivir es siempre hacer algo—, imprimimos a todo lo que hacemos, a nuestros actos y a las cosas que nuestros actos producen una determinada modalidad peculiar que la naturaleza misma no nos enseña, sino que se deriva de nuestra personal participación en el espíritu de la inmortalidad. Así, cada uno de nuestros actos y cada una de nuestras obras puede considerarse desde dos puntos de vista: como medio para conseguir y obtener un determinado fin y como expresión de un conjunto personal de preferencias absolutas. La estructura general de cada acto y de cada obra viene primeramente determinada por el fin propuesto —si es que se propone un fin—. Toda casa-habitación ha de tener un tejado y unos muros o paredes. Hay, pues, estructuras de los actos y de los productos humanos que encuentran su explicación y razón de ser en el principio de finalidad. Pero la aplicación del principio de finalidad no puede llegar a lo infinito. Hacemos un acto para lograr un fin;

el cual, a su vez, lo deseamos para el logro de otro fin; el cual, a su vez, nos lo hemos propuesto como medio para la obtención de otro fin. ¿Seguiremos así indefinidamente? No. No es posible. Tenemos que detenernos. ¿Dónde nos detendremos? Nos detendremos en cierta imagen, en cierto pensamiento, que cada uno de nosotros lleva en el fondo de su corazón acerca de lo que es absolutamente preferible. Ahora bien; este conjunto de pensamientos o imágenes de lo absolutamente preferible adopta en cada uno de nosotros la forma de una personalidad humana; es la imagen ideal del ser humano que quisiéramos ser; es la imagen del hombre absolutamente valioso, infinitamente "bueno", del hombre perfecto. Esa imagen trascendente e inmanente al mismo tiempo, esa imagen invisible, pero presente en todos los momentos de nuestra vida, ese nuestro "mejor yo", que acompaña de continuo a nuestro yo real y material, está siempre a nuestro lado en todo acto nuestro, en todo esfuerzo, en toda obra; e imprime la huella de su ser ideal a todo lo que hacemos y producimos. Esa huella indeleble es el estilo. Y así, en todo acto y en todo producto humano hay, además de las formas o estructuras determinadas por el nexo objetivo de la finalidad, otras formas o estructuras o modalidades, por decirlo así, libres, es decir, que vienen determinadas por las preferencias absolutas residentes en el corazón del que hace el acto y produce la obra. Estas modalidades, que expresan la íntima personalidad del agente y no la realidad objetiva del acto o hecho, son las que constituyen el estilo.

Por eso decía muy razonablemente Buffon que el estilo es el hombre. Pero esta fórmula necesita aclaración. Porque "hombre" puede tomarse en dos sentidos: en el sentido real o natural del hombre que efectivamente y naturalmente somos, con todas las limitaciones de la carne, del pecado, de la "naturaleza" humana, y en el sentido ideal, estimativo o moral del hombre que quisiéramos ser, de la imagen o modelo en que nuestra mente cifra todo el conjunto de lo que nuestro corazón considera como absolutamente preferible. Este otro "mejor yo", que en nuestro yo real reside, es el que inconscientemente se abre paso a cada instante en nuestro obrar —o sea en nuestro vivir— y pone su firma en todo cuanto hacemos. Esa rúbrica de nuestro más íntimo y auténtico ser moral es el estilo. Por eso, todo lo que el hombre hace tiene estilo. Tiene estilo, porque, además de estar determinado por aquello para que sirve, está configurado por la invisible presencia y actuación de ese "mejor yo", que condensa en una persona humana ideal —invisible y presente— nuestras más profundas y auténticas preferencias. En cada hombre individual podemos, pues, descubrir siempre un estilo propio, el sello de ese auténtico aunque oculto ser, que se refleja en todo lo que el hombre real hace y produce, desde el gesto, el ademán y el porte del cuerpo, hasta la obra artística del poeta, el pintor o el escultor.

Ahora bien; cuando conviven juntos en intimidad de vida muchos hombres, durante mucho tiempo, y entre ellos cuaja una como coincidencia esencial en las preferencias absolutas, puede suceder que los ideales humanos de todos y cada uno con-

cuerden en ciertos rasgos generales; que un determinado tipo o modo de "ser hombre" se repita en cada uno de los ideales individuales; que en el fondo de cada estilo individual esté latente y actuante un estilo colectivo. He aquí, entonces, la nación. Esos hombres constituirán una unidad nacional mientras, en efecto, posean y conserven ese estilo colectivo común, por debajo de los estilos individuales. Las vidas de esos hombres formarán un haz, tendrán la unidad de un mismo modo de ser, de sentir, de preferir, de actuar y de querer, la unidad colectiva de un mismo estilo, la unidad de una nacionalidad propia. Esos hombres formarán una nación.

La nación, pues, es un estilo. De no ser esto, habría que sucumbir nuevamente a las teorías naturalistas. Porque el error fundamental de Renan y de José Ortega y Gasset es creer que escapan al naturalismo definiendo la nación como el acto espiritual de "adherir" —a una realidad histórica pasada o a un proyecto de historia futura—. Tan "natural", empero, es el acto de adhesión como otro fenómeno psíquico cualquiera, o como la constitución fisiológica o anatómica, o la raza, o el territorio, o la lengua. En cambio, lo que radicalmente no es "natural", lo que incluso se contrapone a todo naturalismo, es eso que hemos llamado estilo, la huella que sobre nuestro hacer real deja siempre el propósito ideal, el sesgo que a toda realidad imprime nuestro íntimo sistema de preferencias absolutas.

Nacionalismo y tradicionalismo.

Por eso, la responsabilidad que a los gobernantes de una nación incumbe es realmente tremebunda; y, en ciertos momentos históricos, trágica. Ellos son, en efecto, los encargados de administrar la vida común de la nación; y para cumplir su cometido debidamente han de permanecer en todo instante absolutamente fieles al estilo nacional, lo cual quiere decir fieles a la nacionalidad, a la patria. El buen gobernante prolonga el pasado en el futuro y conduce la nación a novedades que tienen siempre el aire, el estilo de la más rancia prosapia nacional. No ha de hacer lo que él personalmente quiera, sino lo que esté dentro de la línea histórica, dentro del modo de ser nacional. En el gobierno de una nación, la voluntad individual es siempre capricho; y el capricho es justamente el salto incomprensible, la incoherencia, la infidelidad, la falta de estilo. De un hombre cuyos actos sucesivos no tienen la cohesión de una homogeneidad en la forma, en el modo, en el estilo, decimos justamente que carece de personalidad, que es infiel a su propio ser, que no tiene ser o esencia propios, es decir, que es poco hombre. Pues, del mismo modo, el nacionalismo, el patriotismo, el gobierno patriótico de una nación, consisten esencialmente en la fidelidad del pueblo y de los gobernantes al propio estilo secular, que es la propia esencia eterna. Y cuando acontece que un pueblo comete grave infidelidad a su estilo propio, entonces este acto equivale a su suicidio como nación. La historia nos ofrece algunos ejemplos de ello. Por el contrario, los pueblos que en su

vivir son siempre fieles a sí mismos, a su estilo nacional, pueden aguantar impávidos las más borrascosas vicisitudes de la historia y son capaces incluso de absorber, digerir, asimilar, nacionalizar, en suma, a sus propios conquistadores.

Pero si la perpetuación del estilo nacional es la condición primaria y fundamental para la existencia y persistencia de una nación; si la falta más grave que un gobernante puede cometer es la ruptura con la tradición del estilo nacional, esto no quiere decir que nacionalismo y gobierno nacionalista equivalgan a estancamiento, inmovilidad, y menos a un retroceso. Desde nuestro punto de vista, la palabra tradición adquiere ahora un sentido claro, transparente, inequívoco. Tradición es, en realidad, la transmisión del "estilo" nacional de una generación a otra. No es, pues, la perpetuación del pasado; no significa la repetición de los mismos actos en quietud durmiente; no consiste en seguir haciendo o en volver a hacer "las mismas cosas". La tradición, como transmisión del estilo nacional, consiste en hacer todas las cosas nuevas que sean necesarias, convenientes, útiles; pero en el viejo, en el secular estilo de la nación, de la hispanidad eterna. El tradicionalismo no significa, pues, ni estancamiento ni reacción; no representa hostilidad al progreso, sino que consiste en que todo el progreso nacional haya de llevar en cada uno de sus momentos y elementos el cuño y estilo que definen la esencia de la nacionalidad.

¿Cuál es el estilo hispánico?

España es, pues, un estilo, como toda auténtica nación. Hay en la nación española, sin duda, cierta afinidad de raza entre sus componentes humanos; hay en la nación española un idioma común, un territorio común, un pasado común, "glorias y remordimientos" comunes, un porvenir común; y, sin duda, también cada día la unidad nacional se manifiesta en la íntima adhesión que cada buen español tributa al pasado, al presente y al porvenir de España. Pero todos esos contenidos de la nacionalidad no son la nacionalidad misma. La nacionalidad se cifra y compendia en el "estilo", en cierto "modo de ser" que por igual ostentan todos y cada uno de los hechos, de las cosas, de los productos españoles. Ahora se nos plantea, pues, la segunda parte de nuestro empeño. ¿Cuál es ese estilo hispánico? ¿En qué consiste el estilo propio de la hispanidad? Problema difícil, y aun diríamos, en puridad, imposible de resolver. Porque los conceptos de que nos valemos para definir algo, aplícanse bien a las "cosas", a los "seres"; pero no pueden servir para aprehender un estilo; el cual no es cosa ni ser, sino un "modo" de las cosas, un modo de ser. Por eso, ni siquiera intentaremos "*definir*" el estilo español y habremos de limitarnos al esfuerzo de "mostrarlo", de hacerlo intuitivo, mediante un símbolo que lo manifieste. A mi parecer, la imagen intuitiva que mejor simboliza la esencia de la hispanidad es la figura del caballero cristiano. En la segunda conferencia procuraré desentrañar el contenido simbólico de esta imagen.

II

EL CABALLERO CRISTIANO

Simbolización del estilo español.
El caballero cristiano.
Paladín.
Grandeza contra mezquindad.
Arrojo contra timidez.
Altivez contra servilismo.
Más pálpito que cálculo.
Personalidad.
Culto del honor.
Idea de la muerte.
Vida privada y vida pública.
Religiosidad del caballero.
Impaciencia de la eternidad.

II

EL CABALLERO CRISTIANO

Decíamos ayer que la nación no es ninguna cosa material de las que hay en la naturaleza. No es una raza, ni una sangre. No es un territorio, ni un idioma. Tampoco, como creen algunos pensadores modernos, puede definirse como la adhesión a un determinado pasado o a un determinado futuro. La nación, por el contrario, es algo que comprende por igual el pasado, el presente y el futuro; está por encima del tiempo; está por encima de las cosas materiales, naturales; por encima de los hechos y de los actos que realizamos. La nación es el estilo común a una infinidad de momentos en el tiempo, a una infinidad de cosas materiales, a una infinidad de hechos y de actos, cuyo conjunto constituye la historia, la cultura, la producción de todo un pueblo. La nación española es, pues, el estilo de vida que ostentan todos los españoles y todo lo español en los actos, en los hechos, en las cosas, en el pensamiento, en las producciones, en las creaciones, en las resoluciones históricas.

Simbolización del estilo español.

Ahora bien; ¿en qué consiste ese estilo propio de España y de lo hispánico? ¿Qué es la hispanidad? Tal fue el problema que dejamos planteado ayer para la conferencia de hoy: el de evocar —puesto que definir no es posible— ante ustedes la esencia del estilo español. Y digo que un estilo no puede definirse, porque el estilo no es un ser —ni real ni ideal—; no es una cosa, no es un posible término ni de nuestra conceptuación ni de nuestra intuición. Hay cosas que no pueden definirse —como, por ejemplo, un color—, pero que son objeto de intuición directa. El estilo no es tampoco de estas cosas; porque el estilo no es cosa, sino "modalidad" de cosas; ni es ser, sino "modo" de ser. No es un objeto que nosotros podamos circunscribir conceptualmente, ni señalar intuitivamente en el conjunto o sistema de los objetos. El estilo no puede, pues, ni definirse ni intuirse. Entonces, ¿qué podemos hacer para conocerlo? ¿Cómo podremos formarnos alguna noción, o idea, o evocación, o sentimiento, de lo que es el estilo hispánico?

Lo mejor que podríamos hacer sería, sin duda, entrar en trato profundo y continuado con ese estilo; sumergirnos durante largas semanas y meses en el estudio de la historia de España; estar con los españoles, que fueron, en un largo comercio de íntima familiaridad; recorrer la península ibérica; contemplar sus paisajes; visitar sus ciudades, sus pueblos, sus aldeas; conversar con sus habitantes, admirar los cuadros que los españoles han pintado, las estatuas que han labrado y los edificios que han

construido; leer las obras de su literatura y de su ciencia; oir sus cantos y sus músicas; mirar sus bailes; en suma, convivir real e intuitivamente con todas las manifestaciones de su vida pasada y presente. Y al cabo de esa larga y variada convivencia con todo lo hispánico, con todas esas cosas en que está impreso el estilo, el modo de ser hispánico, tendríamos en nuestro espíritu una noción clara, precisa, intuitiva, aunque inefable e indefinible, del estilo español.

Pero este camino sería extraordinariamente largo y sólo practicable para contadísimas personas. Hay, pues, que buscar un sustituto. ¿Cuál? El único que en este caso se ofrece a las posibilidades humanas: la simbolización. Busquemos un símbolo, esto es, una figura que a la vez compendie y evoque todo ese montón de formas, esas modalidades en las cuales el estilo de la nacionalidad española se documenta. Cuando algo no puede ni definirse ni señalarse con el dedo; cuando algo no tiene posible concepto ni posible intuición, entonces la única manera de descifrarlo y evocarlo consiste en descubrirle algún símbolo adecuado. Símbolo es una figura real —objeto o persona— que, además de lo que ella es en sí y por sí misma, desempeña la función de descifrar y evocar algo distinto de ella. La bandera es un símbolo. La balanza de la justicia es un símbolo. De igual manera, ¿no podríamos descubrir alguna figura de cosa o de persona que nos empujase irremediablemente hacia ciertos pensamientos, ciertos sentimientos, ciertas emociones e intuiciones similares o idénticas a esa "modalidad" del ser hispánico? Intentémoslo y preguntemos, ante todo: ¿en qué figu-

ra podría simbolizarse lo español, el estilo de la hispanidad?

No podrá, desde luego, simbolizarse en una cosa. Para simbolizar un modo de ser viviente, una cosa inánime no sirve. La figura simbólica tendrá, pues, que ser figura de persona viva, un ser humano, un hombre. Puesto que lo que se trata de simbolizar aquí es un estilo de vida, el camino para hallar el símbolo no podrá ser otro que el de buscar en el arsenal de nuestra historia y de nuestra cultura españolas alguna figura humana que sea típica y que, sin ser real —pues sería entonces harto limitada—, designe en su diseño psicológico, con amplitud suficiente, la modalidad particular del alma española. ¿Dónde encontraremos semejante figura, que no siendo real se aplique, sin embargo, a la realidad hispánica y que no caiga en el peligro de la fría abstracción y del mero esquema? Lo primero en que se nos ocurre pensar es el arte. En las producciones del arte tenemos, efectivamente, un buen repertorio de figuras irreales y, sin embargo, concretas y bien llenas de espiritualidad y de estilo hispánicos. Una solución muy atractiva sería, por ejemplo, la de simbolizar el estilo español en las figuras de Don Quijote y Sancho. Encontraríamos, sin duda, en ellas, un gran número de alusiones y evocaciones de la eterna hispanidad. También podría elegirse la figura artística del Cid. Acaso, igualmente, alguna traza sacada de un cuadro español famoso. Así no sería mal símbolo del estilo español la figura central del cuadro de Velázquez denominado *Las lanzas*. En esta escena vemos a Espínola recibiendo con gesto de suprema elegancia y benevolencia las llaves, que le entrega el burgomaestre de la ciudad de Breda.

El contraste entre los dos personajes es notabilísimo. Velázquez ha sabido, con intuición genial, cifrar en esas dos figuras los estilos de dos pueblos completamente dispares. También el retrato del *Greco*, conocido bajo el nombre de *El caballero de la mano al pecho,* nos proporcionaría quizá un elocuente símbolo de la humanidad española.

El caballero cristiano.

Pero todas estas figuras, tomadas del tesoro artístico de España, tienen un grave inconveniente: su excesiva determinación, su adscripción marcada a un momento, a un lugar o a una esfera de la realidad vital. Y esta determinación excesiva les impide desempeñar con plenitud de valor la función de símbolos de la hispanidad integral. Podrán, sin duda, plasmar con acusado relieve, en trazos inolvidables, una o dos o tres cualidades de la índole hispánica; pero no es fácil que tengan la universalidad que para nuestro intento se requiere. Nuestro intento, efectivamente, no es sólo de evocación concreta, sino también de sugestión amplia; es, a un tiempo mismo, sentimental, intuitivo e intelectual, discursivo. Los símbolos procedentes de esferas demasiadamente acusadas y de concreciones demasiadamente limitadas, correrían el riesgo de reducir con exceso el área de su vigencia y aplicación. Más que una figura, lo que necesitamos, pues, para simbolizar la hispanidad, es un tipo, un tipo ideal; es decir, el diseño de un hombre que, siendo en sí mismo individual y concreto, no lo sea, sin embargo, en su relación con nosotros; un hombre que, viviendo en

nuestra mente con todos los caracteres de la realidad viva, no sea, sin embargo, ni éste ni aquél, ni de este lugar, ni de tal hechura, ni de cual condición social o profesional; un hombre, en suma, que represente, como en la condensación de un foco, las más íntimas aspiraciones del alma española, el sistema típicamente español de las preferencias absolutas, el diseño ideal e individual de lo que en el fondo de su alma todo español quisiera ser. Los antiguos griegos, para representar plásticamente e intuitivamente el estilo de su nación, forjaron el término bien expresivo de καλός καὶ ἄγαθος, el hombre bello y bueno. La síntesis de esas dos virtudes, material y corpórea la una, moral y cordial la otra, simbolizan perfectamente el ideal humano, que, más o menos claro, se cernía ante la mirada de todos los griegos clásicos. Del mismo modo, el ideal humano, que los romanos clásicos aspiraban a realizar, puede también condensarse o simbolizarse en los dos términos famosos del *otium cum dignitate,* que dibujan inequívocamente la gravedad honorable del patricio, alejado de todo negocio *(nego otium)* y exclusivamente dedicado a la admiración de sus bienes, de la república y de la honra personal y familiar. Y para no citar sino un solo ejemplo de naciones modernas, recordad la significación de infinitas resonancias que tiene para los ingleses la palabra *gentleman,* donde se concreta y a la vez se condensa toda una ética, una estética, una sociología y, en suma, la manera misma de ser típica del pueblo inglés.

Pues bien; yo pienso que todo el espíritu y todo el estilo de la nación española pueden también condensarse y a la vez concretarse en un tipo humano

ideal, aspiración secreta y profunda de las almas españolas, el caballero cristiano. El caballero cristiano —como el *gentleman* inglés, como el ocio y dignidad del varón romano, como la belleza y bondad del griego— expresa en la breve síntesis de sus dos denominaciones el conjunto o el extracto último de los ideales hispánicos. Caballerosidad y cristiandad en fusión perfecta e identificación radical, pero concretadas en una personalidad absolutamente individual y señera, tal vez, según yo lo siento, el fondo mismo de la psicología hispánica. El español ha sido, es y será siempre el caballero cristiano. Serlo constituye la íntima aspiración más profunda y activa de su auténtico y verdadero ser —que no es tanto el ser que real y materialmente somos como el ser que en el fondo de nuestro corazón quisiéramos ser.

Vamos, pues, a intentar un análisis psicológico del caballero cristiano, de ese ser irreal, que nadie ha sido, es, ni será, pero que —sépanlo o no— todos los españoles quisieran ser. Vamos a intentar describir a grandes rasgos la figura del caballero cristiano, como representación, símbolo o imagen del estilo español, de la hispanidad. ¿Qué siente, qué piensa, qué quiere el caballero cristiano? ¿Cómo concibe la vida y la muerte? ¿Cómo cree en Dios y en la inmortalidad? ¿Cuál es el matiz de su religiosidad? ¿Cuál es, en suma, su sistema de preferencias absolutas? Esta descripción interior del caballero cristiano es la única manera posible de determinar —en cierto modo— la esencia de la hispanidad, el estilo de la nación española.

Paladín.

Los siglos de Reconquista han impregnado de religiosidad hasta el tuétano el alma del caballero cristiano; infundiéndole, además, la convicción de que la vida es, en efecto, lucha, la lucha por imponer a la realidad circundante una forma buena, una manera de ser excelente, que por sí misma la realidad no tendría. El caballero cristiano es, pues, esencialmente un paladín defensor de una causa, deshacedor de entuertos e injusticias, que va por el mundo sometiendo toda realidad —cosas y personas— al imperativo de unos valores supremos, absolutos, incondicionales. Y lo que lo caracteriza y designa como paladín no es solamente su condición de esforzado propugnador del bien, sino, sobre todo, el *método directo* con que lo procura. El caballero cristiano no tiene aguante, no aguarda, no espera; no busca, para transformar la realidad mala en realidad buena, algunos rodeos más o menos largos, que, de un modo, por decirlo así, mecánico, metódico y natural, vayan produciendo la deseada modificación de la realidad. El caballero cristiano cree ciegamente en la virtud y eficacia inmediata de su propia voluntad y esforzada resolución para transformar las cosas. Otras mentalidades más lentas, menos ejecutivas y más propensas a acatar el sistema de las leyes naturales pensarán que toda modificación de la realidad por el hombre requiere tiempo, exige primero una sumisión aparente a la legalidad física y material, hasta descubrir, poco a poco, las coyunturas por donde se pueda obligar a la naturaleza a asumir la forma y función determinada por

el pensamiento humano de lo mejor. Esta manera de actuar sobre las cosas reales postula, empero, la necesidad de esperar; requiere tiempo y trae como consecuencia la idea de una evolución lenta en el proceso de modificación de las cosas por el hombre. Mas el método evolutivo y paciente de influir sobre la realidad repugna al caballero cristiano, que quiere ahora mismo y sin más tardar, por sólo el imperio de su voluntad y poder, que el mal desaparezca y en bien sea y que todo se someta a la fórmula contundente de sus palabras. En la mentalidad del paladín hay al mismo tiempo optimismo e impaciencia; optimismo como fe absoluta en el poder moral de la voluntad; impaciencia como demanda de transformación inmediata y total, no gradual y progresiva. Para el caballero cristiano, en suma, el ideal moral no es la norma a que se somete un proceso de transformación lento y progresivo, sino el imperativo de realización inmediata, completa y perfecta.

Esta manera de sentir y de pensar implica, a su vez, un cierto desprecio de la realidad intrínseca; no sólo en el sentido de considerarla mala o indiferente, sino también en el sentido de tenerla por fácilmente vencible, transformable, dominable. La materia, el cuerpo, los cuerpos están o deben estar a las órdenes del espíritu; si se niegan a obedecer a éste, es preciso obligarles por la violencia, si fuera necesario, o por la penitencia o por el castigo sobre sí mismo y sobre los demás. El caballero cristiano no duda de poder transformar la realidad, de acuerdo con los imperativos de las preferencias absolutas; justamente porque *desprecia* esa realidad y la considera incapaz de verdadera y autónoma existencia.

La vida, pues, toda la vida, habrá de consistir esencialmente en una constante enmienda de las cosas, de acuerdo con los dictados de lo mejor, de lo más perfecto.

Ahora bien; ¿qué es lo mejor, lo más perfecto? ¿Quién dice al caballero cristiano lo que tiene que preferir, lo que debe hacer, la ley a que debe someter a los demás y a sí mismo? Ahora llegamos a otro punto capital de nuestro análisis. Esos valores, esas preferencias absolutas, esa ley a que el caballero cristiano somete a los demás y se somete a sí mismo no proceden de ningún código escrito, ni de costumbres, ni de convenciones humanas; proceden exclusivamente de la propia conciencia del caballero. El caballero no los encuentra hechos y vigentes, sino que los hace e impone él por sí mismo. No están "ahí", como las leyes públicas, sino que florecen en el corazón del caballero, el cual no conoce otra legalidad que la ley de Dios y su propia convicción. El caballero cristiano es el paladín de una causa, que se cifra en Dios y su conciencia. No acata leyes que no sean *sus* leyes; no se rige por otro faro que la luz encendida en su propio pecho.

Grandeza contra mezquindad.

De esa condición primaria del caballero, paladín de su propio ideal, derívanse un cierto número de preferencias más concretas, que vamos a enumerar rápidamente. En primer lugar, la preferencia de la grandeza sobre la mezquindad. Pero ¿qué es la grandeza y qué es la mezquindad? Grandeza es el sentimiento de la personal valía; es el acto por el cual

damos un valor superior a lo que somos sobre lo que tenemos. Mezquindad es justo lo contrario, esto es, el acto por el cual preferimos lo que tenemos a lo que somos. El caballero cristiano cultiva la grandeza, porque desprecia las cosas incluso las suyas, las que él posee. Pone siempre su ser por encima de su haber. Se confiere a sí mismo un valor infinito y eterno. En cambio, no concede valor ninguno a las cosas que tiene. Vale uno por lo que es y no por lo que posee. Don Quijote lo afirma: "Dondequiera que yo esté, allí está la cabecera."

Antes, pues, consentirá el caballero cristiano sufrir toda clase de penurias y de pobrezas y verse privado de toda cosa, que rebajar su ser con el gesto vil, innoble, de la mezquindad, que es adulación a las cosas materiales. El adulador atribuye falsamente al adulado valores y modalidades que éste no tiene; de igual modo el mezquino supone falsamente en las cosas materiales valores que éstas no poseen. El caballero cristiano no adula ni a las personas ni a las cosas. Su grandeza le protege de cualquier mezquindad. Prefiere padecer toda escasez y sufrir trabajos que doblegar la conciencia que de sí mismo tiene.

Esta preferencia por lo grande sobre lo mezquino, documentaríase fácilmente en mil hechos de la historia española, en innumerables productos del arte y de la vida españoles. El Escorial, por ejemplo, es la ilustración en piedra de esa preferencia; es pura grandeza pobre. La sobriedad de las formas personales y estéticas —a veces rayana en austeridad y aun en tosquedad— impresiona a todo el que se acerca a la vida española; y no es sino un derivado inmediato de esa preferencia esencial de lo grande

a lo mezquino. La generosidad, a veces loca, del español; el desprecio impresionante con que trata las cosas materiales; la sencillez sublime con que se despoja de todo; la disposición tranquila al sacrificio de todo bien material; he aquí algunas de las consecuencias prácticas de esa condición hispánica que hemos llamado grandeza. El alma española no puede nunca conceder a lo material más valor que el de un simple medio para realzar y engarzar el valor supremo de la persona.

Arrojo contra timidez.

Otra consecuencia del "ser" caballeresco es la preferencia del arrojo a la timidez o de la valentía al apocamiento. El caballero cristiano es esencialmente valeroso, intrépido. No siente miedo más que ante Dios y ante sí mismo. Pero ¿qué sentido tiene esta valentía? O dicho de otro modo: ¿por qué no conoce el miedo el caballero cristiano?

Lo característico, a mi juicio, de la intrepidez hispánica es, en términos generales, su carácter espiritualista o ideológico, o también podríamos decir religioso. En efecto, se puede ser valiente —o por lo menos dar la impresión de la valentía— de dos maneras: por una especie de embotamiento del cuerpo y de la conciencia al dolor físico, o por un predominio decisivo de ciertas convicciones ideales. En el primer caso situaríamos la valentía de los primitivos, de los hombres toscos, rudos, endurecidos, encallecidos física y psíquicamente; es una valentía hecha en su mayor parte de inconsciencia y de anestesia fisiológica; es una propiedad —¿cualidad o de-

fecto?— de la raza, de la fisiología, de la constitución somática. En el segundo caso situaríamos la valentía de los que van a la lucha y a la muerte sostenidos por una idea, una convicción, la adhesión a una causa. Éstos saben bien lo que sacrifican; pero saben también por qué lo sacrifican. Tipo supremo: los mártires. Sin duda alguna, este segundo modo de la valentía es la que merece más propiamente el nombre de humana. La primera es animal; está en relación con el sexo, con la fisiología, con la anatomía, con la especie o la variedad biológica. La segunda, la humana, es superior a esas limitaciones o condicionalidades "naturales"; es superior al sexo, a la edad, a la efectividad fisiológica y anatómica. Depende exclusivamente del poder que la idea —la convicción— ejerza sobre la voluntad —la resolución.

Ahora bien; una de las características esenciales del caballero cristiano —y, por consiguiente, del alma hispánica— es la tenacidad y eficacia de las convicciones. Precisamente porque el caballero no toma sus normas fuera, sino dentro de sí mismo, en su propia conciencia individual, son esas normas acicates eficacísimos y tenaces, es decir, capaces de levantar el corazón por encima de todo obstáculo. La valentía del caballero cristiano deriva de la profundidad de sus convicciones y de la superioridad inquebrantable en su propia esencia y valía. De nadie espera y de nadie teme nada el caballero, que cifra toda su vida en Dios y en sí mismo, es decir, en su propio esfuerzo personal. Escaso y escueto, o abundante y rico en matices, el ideario del caballero tiene la suprema virtud de ser suyo, de ser auténtico, de estar íntimamente incorporado a la

personalidad propia. Por eso es eficaz, ejecutivo y sustentador de la intrépida acción. El caballero no conoce la indecisión, la vacilación típica del hombre moderno, cuya ideología, hecha de lecturas atropelladas, de seudocultura verbal, no tiene ni arraigo ni orentación fija. El hombre moderno anda por la vida como náufrago; va buscando asidero de leño en leño, de teoría en teoría. Pero como en ninguna de esas teorías cree de veras, resulta siempre víctima de la última ilusión y traidor a la penúltima. El caballero, en cambio, cree en lo que piensa y piensa en lo que cree. Su vida avanza con rumbo fijo, neto y claro, sostenida por una tranquila certidumbre y seguridad, por un ánimo impávido y sereno, que ni el evidente e inminente fracaso es capaz de quebrantar.

Esa seguridad en sí mismo del caballero cristiano es, por una parte, sumisión al destino, y por otra parte, desprecio de la muerte. Ahora bien; la sumisión del caballero a su destino no debe entenderse como fatalismo. Ni su desprecio de la muerte como abatimiento. Ya iremos viendo más adelante el sentido completo de estas cualidades. Baste, por ahora, observar que esa sumisión al destino no se basa en una idea fatalista o determinista del universo, sino que, por el contrario, se funda en la idea opuesta, en la idea de que el destino personal es obra personal, es decir, congruente con el ser o esencia de la persona, que "hace" su propio destino. Cada caballero se forja su propia vida; pero no una vida *cualquiera,* sino la que está en lo profundo de su voluntad, es decir, de su índole personal. Y de su congruencia entre lo que cada cual es y lo que cada cual hace, o entre la índole personal y los he-

chos de la vida, responde en el fondo la Providencia, Dios eterno, juez universal e infinitamente justo. La fe tranquila, sin nubes, del caballero cristiano es el fundamento de su tranquila y serena sumisión a la voluntad de Dios.

El desprecio a la muerte tampoco procede ni de fatalismo ni de abatimiento o embotamiento fisiológico, sino de firme convicción religiosa; según la cual el caballero cristiano considera la breve vida del mundo como efímero y deleznable tránsito a la vida eterna. ¿Cómo va a conceder valor a la vida terrenal quien, por el contrario, percibe en ella un lugar de esfuerzo, un seno de penitencia, un valle de lágrimas, hecho sólo para prueba de la santificación creciente? Así la fe religiosa del caballero cristiano, compenetrada estrechamente con su personal fe y confianza en sí mismo, es la que sirve de base a la virtud de la valentía o del arrojo.

Altivez contra servilismo.

La combinación de la confianza en sí mismo con la grandeza y el arrojo dan de sí, inevitablemente, la altivez y casi diríamos el orgullo. En esta cualidad el caballero cristiano peca un tanto por exceso —aunque hay casos en que, como dice Aristóteles, es preferible pecar por exceso que por defecto—. El caballero cristiano, huyendo del servilismo, incide gustoso en la altivez. Como no estima ninguna cosa nunca tanto como su propia persona, guardaráse muy mucho siempre de mostrar aprecio a cosas ajenas, de aparecer rendido, obsequioso, y de manifestar que encuentra fuera de sí mismo valores que

apeteciera poseer. El caballero, si es rico, se ufana de menospreciar su riqueza, y si es pobre, se ufana de serlo y subraya su pobreza con su altivez. En todo caso, el caballero se precia de ser más que de poseer, y opone el desdén a todo oropel adventicio y material.

Esta altivez, en unión con el arrojo, de donde procede, manifiéstase también como afirmación inquebrantable del propósito. El caballero no gusta de componendas, apaños ni medias tintas. Aparece en la vida —y es en verdad— intransigente y a veces terco. Pero es la intransigencia y la terquedad del que se siente llamado a cumplir una misión. Es la intransigencia que abre vía a las iniciativas particulares, individuales. Es la intransigencia fecunda, que permite a todo propósito sincero desenvolver su propia esencia hasta el término final y completo.

Mas como el caballero funda su acción y su conducta en la alta idea que de sí mismo tiene, resulta que nunca aspira a ser otro que el que es; y si se complace y alegra en el trato de los demás hombres, es sólo en cuanto que son, en efecto, hombres y caballeros, pero no porque ocupen puestos elevados o sean de categoría o alcurnia superior. Nada más lejos del alma española que el moderno vicio del esnobismo. El español no puede ser *snob*. Tiene de sí harto elevada opinión y tan profunda conciencia de su ser personal, que prefiere ser quien es —por humilde que sea su condición y posición— a incidir en ridículas y serviles actitudes, saliéndose de su medio y categoría humana. El español ha sabido realizar con maravillosa naturalidad y sencillez la síntesis más difícil que pueda imaginarse:

servir con dignidad, estar en su sitio sin humillación ni vergüenza y desempeñar con desenvoltura y gravedad al mismo tiempo los más humildes menesteres.

Dos matices de conducta completarán el cuadro de la altivez del caballero: el silencio y la grandilocuencia. El caballero castellano es hombre silencioso y aun taciturno, grave en su postura y de pocas palabras en el comercio común. Pero cuando se ofrece ocasión solemne o momento de emoción punzante, el caballero sabe alzar la voz y encumbrarse a formas superiores de la elocuencia y de la retórica. Gustará, entonces, de hablar en términos escogidos y aun, si se quiere, rebuscados; en los términos que él juzga congruentes con el valor de su persona, pensamiento y voluntad.

Más pálpito que cálculo.

Este tipo de hombre, que se precia de llevar dentro de sí el guía certero de su vida por el mundo, ha de tomar sus resoluciones más por obediencia a los dictados misteriosos de esa voz interna que por estudio prudente de las probabilidades. Vosotros tenéis aquí, en América, una palabra lindísima para expresar lo que quiero decir: la palabra *pálpito*. El caballero es hombre de pálpitos más que de cálculos. ¿Imagináis a los conquistadores calculando y computando sabiamente las posibilidades de conquistar Méjico o el Perú? Si tal hubiesen hecho, no habrían acometido jamás la empresa, porque el número de probabilidades de fracasar era tan grande y el de triunfar tan ridículamente pequeño, que un cálculo

somero bastara para hacerles abandonar el propósito. Pero el caballero cristiano no echa semejantes cuentas; no se pregunta si es fácil, si es difícil y ni aun siquiera si es posible la empresa que tiene ante los ojos. Bástele con que su corazón le mande ejecutarla, para que la acometa, sin detener ni contener su ánimo en el estudio exacto de las probabilidades. Sin duda, el caballero fracasa y fenece muchas veces. Pero muchas veces también triunfa por ventura y casi por milagro; y si no fuese por ese arrojo increíble y esa obediencia ciega a los dictados del corazón, la historia no registraría entre sus páginas muchas de las más estupendas hazañas que el género humano ha llevado a cabo.

Esa preferencia del pálpito al cálculo significa en el caballero simplemente la fe inquebrantable en sí mismo y en su destino personal. El caballero cristiano acaricia como supremo ideal de vida el de ser él mismo autor, actor y total responsable de su propia existencia. En dos grupos podrían generalmente dividirse los hombres en lo que al régimen y dirección de la vida se refiere: los que hacen ellos mismos su propia vida y los que la reciben pasivamente ya hecha. Los primeros buscan sus directivas en el fondo de sus propios corazones; actúan de dentro a fuera; influyen sobre el medio y el contorno; imponen a las cosas la huella de su voluntad soberana. Los segundos acatan normas ajenas, a que el medio social u otros individuos les constriñen; viven al dictado; son materia plástica y sumisa. Al primer grupo, sin vacilación alguna, pertenece el caballero cristiano, cuya existencia es una alternativa entre la acción denodada y la abstención orgullosa. El caballero es lo que quiere ser o no es nada.

No, empero, consiente transacciones en que su autónoma actividad menoscabe y melle la eficacia de su poder plástico. Hay en el fondo del alma del caballero un residuo indestructible de estoicismo —Séneca era español— que, hermanado íntimamente con el cristianismo, ha enseñado a los hombres de España a sufrir y a aguantar, por una parte; a acometer y a dominar, por otra. En la historia de nuestra nación hispana adviértese, en efecto, una como oscilación pendular entre el heroísmo y el abstencionismo, entre la hazaña y la inmovilidad, que encuentra bella expresión de sus contrastes en múltiples aspectos de nuestra pintura y de nuestra literatura. Sólo una cosa se mantiene firme: la resolución de no ser vulgar, de ser auténtico, de no sucumbir a la mediocridad de lo común, informe y mostrenco.

Por eso, también —y perdonad esta digresión hacia lo adjetivo— el caballero cristiano es elegante en su porte e indumentaria. La elegancia de los españoles es proverbial desde hace siglos. Y Baltasar Castiglione la pondera. Nuestro arte lo documenta. Y la raíz de esta cualidad vital se encuentra justamente en la acentuación enérgica que el español reclama de su propia autonomía. Al español le preocupa, sin duda —y mucho—, el qué dirán. Pero no lo teme. En la aprobación ajena, que espera y desea, encuentra la confirmación de la valiosa idea que tiene de sí mismo. Pero si lo que hace o dice obtuviere la reprobación ajena, no por eso cambiaría ni su conducta ni la opinión que de sí mismo ha formado. Así, las actitudes del caballero, su porte, su indumentaria llevan siempre el sello de la más perfecta desenvoltura y son la expresión más sencilla, directa y espontánea de la seguridad con que su alma siente

y piensa. La elegancia del caballero español no consiste ni en el minucioso cuidado del atuendo ni en el aspecto artístico de la indumentaria; estriba toda ella en la perfecta naturalidad, en la adecuación perfecta de lo exterior con lo interior. Dijérase que el vestido cae sobre el español como si perteneciera a su propia esencia, como si fuese la prolongación natural de su alma. En este caso —al parecer nimio— se realiza plenamente el hondo ideal del caballero: que la envoltura exterior sea fiel imagen y producto de la esencia interna.

Personalidad.

Todas estas cualidades del caballero van, en resumidas cuentas, a parar a una característica fundamental: la afirmación enérgica de la personalidad individual. El caballero español se siente vivir con fuerza; se sabe a sí mismo existiendo como un poder de acción y de creación. El caballero español es regularmente una personalidad fuerte. No cede, no se doblega, no se somete. Afirma su yo con orgullo, con altivez, con tesón; a veces con testarudez. Pero siempre con nobleza; es decir, sobre la base de una honda convicción y de una honrada estimación de la propia valía. Es un carácter enérgico, violento, tenaz, pero noble y generoso. Y así como cultiva en sí mismo las virtudes de la resistencia y de la dureza, así también las admira en los demás. Acaso sea la única cosa ajena que él admira.

Una ilustración del temple acerado con que está hecha el alma del caballero español encuéntrase en los innumerables ejemplos de predominio vital de

los españoles y de lo español. En un conjunto de individuos pertenecientes a varias nacionalidades, si uno de ellos es español, raro será que no imponga insensiblemente a los demás sus normas de vida y de conducta, y más raro aún, que se deje imponer esas mismas normas por los demás. A lo sumo, se segregará del grupo y emprenderá su camino solitario, si la divergencia entre él y los restantes componentes del conjunto se hace muy tirante. Así, por ejemplo, el idioma español, cuando entra en contacto con otros idiomas, suele desenvolver un extraño poder de prevalencia —o desaparece en seguida y por completo—. Y se da el caso curioso de que los habitantes franceses de la frontera hispanofrancesa entiendan y hablen el español, mientras que los españoles no entienden ni hablan el francés. Hay en lo hispánico —en los hombres, en las costumbres, en todo lo que contenga átomos de espiritualidad— una especie de poderío afirmativo, una capacidad de prevalecimiento, un poder de imperar y sobreponerse, que se refleja en los más menudos rasgos de la vida individual y colectiva.

Se refleja, desde luego, en la preferencia resuelta que los españoles dan a las relaciones reales sobre las relaciones formales. Llamo reales a aquellas relaciones entre los hombres que se fundan en lo que cada persona es realmente, en lo que uno siente y piensa y en cómo siente y piensa, en lo que uno es y en lo que uno vale. Llamo, en cambio, formales a aquellas relaciones que se basan en la abstracción pura, en el mero "ser ciudadano" o "ser hombre" o "ser prójimo"; es decir, en una simple forma, despojada de toda realidad personal, individual, concreta y reducida a mero concepto del derecho o de

la moral. El caballero español no siente y casi no comprende la relación abstracta; por ejemplo, la de ciudadanía pura o la de pura humanidad. Necesita cuanto antes "conocer" al otro, hacerse amigo —o enemigo— del otro; establecer con el otro una relación que se funde en la singular persona del otro y no en su simple carácter de "hombre" o de "ciudadano". Por eso, entre españoles el trato puede ser más que el contrato, y las obligaciones de amistad pesan mucho más que las obligaciones jurídicas.

La virtud de la obediencia —por ejemplo— no será fácilmente practicada por el español cuando el jefe a quien deba obedecer no tenga en su persona cualidades reales, individuales, que lo impongan, naturalmente, como jefe. El español se somete con gusto y entusiasmo a otro yo real, en quien percibe fuerza, energía, poder de mando, dureza y superioridad de carácter. Pero no se inclina ante la autoridad puramente metafísica de un concepto; no se somete a la mera idea jurídica de la soberanía, basada, por ejemplo, en voto o sufragio o procedimiento cualquiera de tipo formalista. Entre españoles manda el que "puede", no el "elegido" por votación. La ley tiene que ir acompañada de otras fuerzas reales para que su predominio sea efectivo: prestigio personal, tradición secular, superioridad psicológica, jerarquía religiosa. Pero la simple abstracción legal no tiene acceso en el ánimo de los hispanos, siempre propensos a cotejar toda cosa o idea con la íntima realidad de su propia persona individual.

Esta condición radicalmente individualista —y diríamos realista, si este término no fuera expuesto a confusiones— del caballero cristiano podría fácilmente dar lugar a una falsa apreciación del carácter

español. Adelantémonos, pues, a declarar que el caballero español no conoce el "resentimiento". Es raro, muy raro, que un español sea "resentido". Justamente porque el español tiene una conciencia muy elevada de sí mismo y de su valía— conciencia a veces excesiva y exagerada—, no incide con facilidad en la envidia y muda codicia rencorosa de lo ajeno. El resentimiento —como el esnobismo— no es vicio español. El resentimiento es defecto natural de almas reptantes o trepadoras. Pero el caballero cristiano podrá caer en cualquiera otra aberración antes que en la bajeza o vileza del espíritu reptil. Lo que sucede es que entre el resentimiento o envidia reprimida y el profundo sentimiento de la propia estimación y superioridad, las diferencias externas, visibles y palpables son sutiles y no siempre claras. El hombre que tiene de sí mismo una alta idea, un profundo sentimiento, propende, naturalmente, a no percibir los valores ajenos y aun a menospreciarlos. Ahora bien; precisamente esa actitud de menosprecio a lo ajeno es la que el resentido o envidioso adopta también. La conducta es, pues, la misma en los dos casos. Por eso se explica fácilmente la confusión. Pero la diferencia interna es profundísima. El resentido *finge* ese menosprecio, porque *siente* su propia inferioridad. El hombre de honda conciencia personal siente de veras ese menosprecio, porque no reconoce nada ni nadie superior a sí mismo. El español, que lleva consigo por el mundo el repertorio personal de sus gustos, de sus preferencias, de sus admiraciones, niégase terminantemente a reconocer valor a todo lo que no coincida con su propia norma. Pero esto, lejos de ser resentimiento, es, por el contrario, la ingenua y a veces

pueril manera de manifestar la obstinada afirmación de su índole personal.

Este hermetismo ante la vida puede tener en ocasiones su lado deplorable y aun doloroso. Así, por ejemplo, entre los españoles, el reconocimiento de la superioridad artística, literaria o científica del poeta, del pintor, del pensador, tarda mucho tiempo —a veces mucho más que la vida de un hombre— en expandirse y consolidarse, precisamente porque es difícil forzar la admiración de un hombre que, como el caballero español, está dispuesto de antemano a no admirar. Casos ilustres conoce nuestra historia. Citemos uno solo: Cervantes. Pero este aspecto se compensa por otros favorables del mismo sentimiento. Ese recato, ese retraimiento, ese intimismo del caballero español, imprime, en cambio, a las producciones del arte y de la vida hispanos un peculiar carácter de espontánea sencillez, opuesta a toda convención falsa y vacía. El español —tanto en su arte como en los momentos de su vida— huye siempre de lo resobado, de lo convencional, de lo falso. Podrá ser, a veces, ampuloso y exagerado, pero nunca inauténtico, nunca preparado, aderezado y —para decirlo de una vez— cursi. La poderosa e impresionante sinceridad del arte español constituye el anverso del hermetismo y recogimiento del ánimo en la psicología del caballero.

Culto del honor.

Esa estimación superior que el caballero cristiano concede a su personalidad individual encuentra su expresión y manifestación extrema en el culto del

honor. El caballero cristiano cultiva con amoroso cuidado su honra. ¡Como que la honra es propiamente el reconocimiento en forma exterior y visible de la valía individual interior e invisible! El honrado es el que recibe honores, esto es, signos exteriores que reconocen y manifiestan el valor interno de su persona. El mecanismo psicológico del sentimiento del honor consiste —brevemente expresado— en lo siguiente: entre lo que cada uno de los hombres es realmente y lo que en el fondo de su alma quisiera ser hay un abismo. Ennoblécese, empero, nuestra vida real por el continuo esfuerzo de acercar lo que en efecto somos a ese ser ideal que quisiéramos ser. En la tierra, la limitación humana no permite al hombre realizar la perfección, esto es, la identificación entre el ser real que efectivamente somos y el ser ideal que quisiéramos llegar a ser; por eso justamente la vida humana consiste en una imitación o recuerdo imperfecto de la vida ideal divina —Imitación de Cristo—. Honra es, pues, toda aquella manifestación externa que alienta al hombre en su afán y propósito de perfección, ocultando en lo posible el abismo entre la maldad real y la bondad ideal, haciendo *como si* ese abismo no existiera, *como* si cada hombre —mientras no se patentice lo contrario— fuese ya el ser perfecto del ideal, el caballero cumplido. La honra, el honor es, pues, ese reconocimiento externo del valor interior de la persona. En cambio, el menosprecio es todo acto o manifestación externa que hace patente bien a las claras el abismo entre el ser real y el ser ideal perfecto, y que tiene por consecuencia un "menor aprecio" de la persona individual. Puede, pues, una persona deshonrarse o ser deshonrada. Se deshonra cuando

es ella misma, por su conducta o sus palabras, la que pone de manifiesto su menor valía, la gran distancia entre el ideal de bondad y la realidad de maldad. Es deshonrada cuando otros, por su conducta o sus palabras, son los que ponen de manifiesto esa menor valía o menor aprecio, el abismo entre la realidad íntima de su persona y el ideal a cuyo servicio está o debe estar.

Siendo esto así, fácil es comprender que la psicología propia del caballero cristiano, su profunda confianza y fe en sí mismo han de llevarle a consagrar al honor, a la honra, un culto singularmente intenso y profundo. En el caballero el sentimiento del honor se manifiesta de dos maneras complementarias: primero, como exigencia de los honores que le son debidos, de los respetos máximos a su persona y función, y segundo, como extraordinario cuidado de mantener ocultas a todo el mundo las flaquezas, las máculas que pueda haber en su ser y conducta. Y de ninguna manera se piense que haya en esto hipocresía. El sentimiento del honor no consiste en que el caballero *finja* ser lo que no es, sino en que el caballero, por respeto al ser ideal que se ha propuesto ser, prefiere que las imperfecciones de su ser real permanezcan ocultas en el recato de la conciencia y en el secreto de la confesión. El caballero cristiano se sabe, como todo hombre, caña frágil, expuesta al quebranto del pecado; pero ha puesto su vida al servicio de un elevado ideal humano, y la grandeza de su misión es para él tan respetable que exige la ocultación de las humanas miserias. Las debilidades, los pecados queden entre el caballero, su confesor y Dios; y nadie sea osado de descubrirlos y afrentarle con ellos, pues entonces la afrenta

recae sobre ese mismo ideal perfecto a que el caballero pecador sirve rendidamente. No hay aquí ni disimulo, ni doblez, ni hipocresía. Recordad, por ejemplo, los grandes dramas del honor en Calderón. Encontraréis, sin duda, hombres terribles y quizá excesivos, hombres que lavan su honra en sangre. Pero ninguno es innoble, hipócrita ni disimulado. En la idea que el honor tiene Calderón —índice en esto de todo el pensamiento castellano—, el honor es "patrimonio del alma", es decir, la forma con que acatamos y reverenciamos exteriormente nuestra misión ideal, ese "mejor yo" hacia cuya imagen enderezamos los actos todos de nuestro yo real histórico.

Idea de la muerte.

En la idea que el caballero cristiano tiene de la muerte puede condensarse el conjunto de su psicología y actitud ante la vida. Porque una de las cosas que más y mejor definen a los hombres es su relación con la muerte. El animal difiere esencialmente del hombre en que nada sabe de la muerte. Ahora bien; las concepciones que el hombre se ha formado de la muerte pueden reducirse a dos tipos: aquellas para las cuales la muerte es término o fin y aquellas para las cuales la muerte es comienzo o principio. Hay hombres que consideran la muerte como la terminación de la vida. Para esos hombres, la vida es esta vida que ellos ahora viven y de la cual tienen una intuición inmediata, plena e inequívoca. La muerte no es, pues, sino la negación de esa realidad inmediata. ¿Qué hay allende la muerte? ¡Ah! Ni lo saben

ni quieren saberlo; no hay probablemente nada, según ellos, y sobre todo, no vale la pena cavilar lo que haya, puesto que es imposible de todo punto averiguarlo.

El otro grupo de hombres, en cambio, ven en la muerte un comienzo, la iniciación de una vida más verdaderamente vida, la vida eterna. La muerte, para éstos, no cierra, sino que abre. No es negación, sino afirmación, y el momento en que empiezan a cumplirse todas las esperanzas. El caballero cristiano, porque es cristiano y porque es caballero, está resueltamente adscrito a este segundo grupo, al de los hombres que conciben la muerte como aurora y no como ocaso. Mas ¿qué consecuencias se derivan de esta concepción de la muerte? En primer lugar, una concepción correspondiente y pareja de la vida. Porque es claro que para quien la muerte sea el término y fin de la vida, habrá de ser la vida algo supremamente positivo, lo más positivo que existe y el máximo valor de cuantos valores hay reales. En cambio, el hombre que en la muerte vea el comienzo de la vida eterna, de la verdadera vida, tendrá que considerar esta vida humana terrestre —la vida que la muerte suprime— como un mero tránsito o paso o preparación efímera para la otra vida decisiva y eterna. Tendrá, pues, esta vida un valor subalterno, subordinado, condicionado, inferior. Y así, los primeros se dispondrán a hacer su estada en la vida lo más sabrosa, gustosa y perfecta posible, mientras que los segundos estarán principalmente gobernados por la idea de hacer converger todo en la vida hacia la otra vida, hacia la vida eterna.

Para el caballero cristiano, la vida no es sino la preparación de la muerte, el corredor estrecho que conduce a la vida eterna, un simple tránsito, cuanto más breve mejor, hacia el portalón que se abre sobre el infinito y la eternidad. El "muero porque no muero" de Santa Teresa expresa perfectamente este sentimiento de la vida imperfecta. En cambio, hay colectividades humanas que han propendido y propenden más bien a hacerse una idea positiva de la vida terrestre. Ven la vida como algo estante, duradero —aunque no perdurable—, que merece toda nuestra atención y todos nuestros cuidados. Esos pueblos, que saben paladear la *douceur de vivre,* cuidan bien de aderezar y realzar las formas diversas de nuestra vida terrenal; aplican su espíritu y su esfuerzo a cultivar la vida; convierten, por ejemplo, la comida en un arte, el comercio humano en un sistema de refinados deleites y la hondura santa del amor en una complicada red de sutilezas delicadas. Son gentes que aman la vida por sí misma y le dan un valor en sí misma, y la visten, la peinan, la perfuman, la engalanan, la envuelven en músicas y en retóricas, la sublimizan; en suma, le tributan el culto supremo que se tributa a un valor supremo.

Pero el caballero cristiano siente en el fondo de su alma asco y desdén por toda esta adoración de la vida. El caballero cristiano ofrenda su vida a algo muy superior, a algo que justamente empieza cuando la vida acaba y cuando la muerte abre las doradas puertas del infinito y de la eternidad. La vida del caballero cristiano no *vale* la pena de que se la acicale, vista y perfume. No vale nada, o vale sólo en tanto en cuanto que se pone al servicio del valor eterno. Es fatiga, y labor, y pelear duro, y sufrimien-

to paciente, y esperanza anhelosa. El caballero quiere para sí todos los trabajos en esta vida, justamente porque esta vida no es lugar de estar, sino tránsito a la eternidad.

Y así, la concepción de la muerte como acceso a la vida eterna descalifica o desvaloriza, para el caballero cristiano, esta vida terrestre, y la reduce a mero paso o tránsito, harto largo, ¡ay!, para nuestros anhelos de eternidad. Y esta manera de considerar la muerte y la vida viene a dar la razón, en último término, de las particularidades que ya hemos enumerado en el carácter del caballero español. En efecto, un tránsito o paso no vale por sí mismo, sino sólo por aquello a que da acceso. Así, la vida del caballero no vale por sí misma, sino por el fin ideal a cuyo servicio el caballero ha puesto su brazo de paladín. Así, el caballero despreciará como mezquina toda adhesión a las cosas y cultivará en sí mismo la grandeza, o sea la conciencia de su dedicación a una gran obra. Así, el caballero será valiente y arrojado; lejos de temer a la muerte, la aceptará con alegría, porque ve en ella el ingreso en la vida eterna. El caballero no será servil; y antes pecará por exceso de orgullo que por excesiva humildad; y en la vida, nada, sino su ideal eterno, le parecerá digno de aprecio. El caballero vivirá sustentado en su fe más bien que en los cómputos de la razón y de la experiencia en esta vida. Afirmará su personalidad ideal, la que ha de vivir en lo eterno, ocultando pudorosamente y con vergüenza la individualidad real, manchada por el pecado, que sería deshonroso exhibir. En suma, el caballero cristiano extrae la serie toda de sus virtudes —y defectos—

de su concepción de la muerte y de la vida. Porque subordina toda la vida a lo que empieza después de la muerte.

Vida privada y vida pública.

Pero ahondemos algo más en la concepción que de la vida sustenta nuestro caballero cristiano, preguntándonos cómo entiende el conjunto de sus relaciones con los demás hombres. En este punto es esencial el ángulo desde el cual se enfoque la idea de ese trato o relación. La cual puede verificarse entre dos personalidades reales o entre dos personalidades abstractas. En el primer caso, tenemos la relación privada. En el segundo caso, la relación pública. Nuestra vida, en efecto, oscila entre los dos polos extremos de lo absolutamente privado —que es lo más íntimo y personal mío, mi soledad— y de lo absolutamente público —que es lo que está ahí, lo que es de todos y de nadie, lo que no me pertenece ni a mí ni a ningún sujeto en particular—. Entre esos dos pòlos, los varios momentos de la vida se agrupan, según se aproximen más al uno que al otro. Así, las relaciones conmigo mismo, con las personas de mi familia, con mis amigos, con mis conocidos, pertenecen al hemisferio de lo privado; porque las personas que entran en ellas tienen necesariamente que conservar en ellas sus peculiaridades reales, individuales. En cambio, las relaciones que mantengo con desconocidos pertenecen al hemisferio de lo público; porque las personas, al entrar en ellas, se han despojado previamente de todas sus peculiaridades reales, para reducirse estrictamente a una mera fun-

ción abstracta. El trato entre amigos supone que el uno sabe del otro no sólo que uno y otro son seres humanos, sino qué seres humanos son. El trato con un transeúnte, con un funcionario, con un empleado de Banco, etc., no supone, en cambio, nada más sino que el uno sabe del otro que es ciudadano, transeúnte, funcionario, empleado de Banco, es decir, puras abstracciones funcionales. Lo que distingue a un funcionario de otro —el llamarse Pedro o Juan, el tener tales o cuales aficiones, tales parientes y amigos, tales cualidades personales, tanta o cuanta ciencia, etc., etc.— no entra para nada en la relación pública. En cambio, constituye el contenido esencial de la relación privada. La relación pública, es, pues, tanto más pública cuanto más vacía de contenido real están las abstracciones humanas que en ella se relacionan. La relación entre dos seres humanos, que en absoluto se desconocen, es más pública que entre dos ciudadanos que se saben conciudadanos; y ésta es más pública que entre dos conciudadanos, que se saben colegas; y ésta más pública que entre dos colegas, que se saben paisanos. Y así, la relación irá perdiendo el carácter de pública conforme vayan siendo más abundantes en ella los elementos de mutuo conocimiento. Llegará a tener carácter de privada cuando los elementos mutuamente conocidos den ya el tono fundamental a la relación; que irá siendo tanto más privada cuanto más íntimos, individuales, singulares e incomparables sean los elementos de mutuo conocimiento. En el ápice de la vida privada está la relación que yo mantengo conmigo mismo; en donde la intimidad es absoluta y el conocimiento de lo individual es completo y total.

De aquí, empero, se deduce inmediatamente que cada uno de nosotros, puesto que tiene esas dos vidas, la pública y la privada, ofrece a los demás humanos dos aspectos, o mejor dicho, dos personalidades: la pública y la privada. Pero entre estas dos personalidades hay una diferencia fundamental. La personalidad pública está hecha de ideas, pensamientos, conocimientos, acciones, reacciones, etc., que, en rigor, no me pertenecen a mí, sino a la función abstracta --ser humano, ciudadano, funcionario— que estoy desempeñando. En la relación pública no soy *yo* el que piensa, siente y actúa, sino ese ser humano, ese funcionario, ese ciudadano, cuyo papel estoy desempeñando. Mas como lo mismo exactamente puede decirse de cualquier otro hombre, resulta entonces que "nadie" es el funcionario, el ciudadano; resulta que esa personalidad pública pertenece a todos y a ninguno, y es una personalidad mostrenca, irreal, pura forma o ficción del pensamiento jurídico formalista. Conclusión: que la personalidad privada es la única auténtica y real, y que la pública no significa sino la unidad abstracta de un cierto número de convenciones y de formas pertenecientes a todos y a ninguno; es decir, en realidad, a nadie.

Nuestra conducta, empero, se rige por leyes. Estas leyes o normas, ¿de dónde proceden? Unas proceden del poder soberano, que las impone a toda la colectividad; son las leyes promulgadas debidamente y de obediencia obligatoria. Su infracción está sancionada por el Poder público. Otras proceden del conjunto viviente de la comunidad; son costumbres, opiniones, reacciones, modos de conducta que se sustentan sobre el sentir general y reciben la sanción

difusa de la sociedad. Otras, en fin, proceden de nosotros mismos; son leyes que nosotros nos damos a nosotros mismos; son normas de conducta que extraemos cada uno de nosotros de nuestra propia conciencia. Ahora bien; si consideramos lo anteriormente dicho, es claro que las dos primeras clases de leyes son leyes públicas. La tercera especie de leyes es, en cambio, ley privada. Así, pues, la ley pública rige para todos los hombres considerados en su personalidad pública; es ley de todos —y de nadie—; vale para esa pura "forma" irreal que llamamos la vida pública. En cambio, la ley privada vale para la persona privada, es decir, para la persona real, íntima, para cada persona individual, en la intimidad profunda de su ser auténtico.

Pero hay épocas en la historia y hay pueblos o naciones que dan a su vida general un tinte preferentemente público o predominantemente privado. Uno de los rasgos que más ampliamente imprimen carácter en la fisonomía de un pueblo o de una época es, justamente, el predominio de la vida pública sobre la privada o de la vida privada sobre la pública. Nuestra época actual, desde 1850, propende a reducir al mínimum la vida privada, concediendo, en cambio, un amplísimo margen a la vida pública. Un sinnúmero de relaciones que antes eran privadas —individuales o familiares— se han convertido hoy en públicas o sociales. Puede decirse, en general, que en nuestra época la vida pública tiende a absorber la vida privada. En cambio, la época histórica llamada Edad Media se caracteriza esencialmente por el gran predominio de lo privado sobre lo público; la mayor parte de las relaciones humanas en esa época medieval propenden a constituirse como rela-

ciones personales privadas, de hombre real a hombre real. Por eso, el proceso de "modernización", el paso de la Edad Media a la época actual, se señala por la "publificación" —perdónese el algo bárbaro neologismo— de la vida; es decir, por la creciente e incesante conversión de lo privado en público. Los historiadores de la Revolución francesa usan, para señalar esta conversión o paso hacia lo público, una palabra muy expresiva: abolición de los privilegios.

Privilegio significa, en efecto, ley privada. La abolición de los privilegios es, efectivamente, la conversión de las leyes privadas en leyes públicas; es justamente ese proceso histórico que hemos llamado "publificación" de la vida. La época actual representará en la historia del mundo los antípodas de la Edad Media. Pero el ideal del caballero cristiano está, como hemos visto, arraigado en la confianza en sí mismo, en la afirmación de la personalidad propia —de la personalidad real, efectiva, no la jurídica y formal—. Esto quiere decir que el caballero percibe la vida colectiva preferentemente bajo el ángulo de la relación privada. El caballero camina por el mundo sin más norma que su ley propia, su ley privada, su "privilegio". A esta ley particular, inscrita en su pecho y mantenida por su brazo, obedece únicamente el caballero, y a ella somete uno tras otro los casos que en el mundo se le presentan; y en ella vacía sus relaciones con los demás hombres. El caballero hace justicia; pero la ley de esa justicia caballeresca no está escrita en códigos ni en seculares costumbres de la sociedad, sino en la conciencia del justiciero mismo. El caballero se vincula por lazos de amistad, conoce a los hombres, los trata, convive con ellos; pero no como frías abstracciones

del derecho político o del código civil, sino como cálidas realidades de amor y de dolor. Las relaciones entre los caballeros son esencialmente las que hemos llamado privadas; fúndanse exclusivamente en lo que cada uno es y vale en realidad; nacen del ser individual y conforman la vida de dentro a fuera, de manera que la vida viene a tener la forma que su esencia íntima reclama. Al caballero cristiano le es, en el fondo de su alma, profundamente antipático todo socialismo, o sea la tendencia a vaciar en moldes de relación y vida públicas lo que por esencia constituye el producto más granado de la persona particular, real y viviente. Para el caballero cristiano, la justicia es un modo inferior de la caridad; y la más sagrada obligación es la que libremente se impone el hombre a sí mismo; como el más intangible derecho es el que cada cual, por su propio esfuerzo, mérito o valor, llega a conquistarse para sí y los suyos.

En esta concepción de la vida como vida privada hay, sin duda, hoy, cierto anacronismo. Pero no sabemos si por retraso o por adelanto. Algunas de las consecuencias que de esta concepción se derivan cuentan entre las nociones más adelantadas del momento actual. La hostilidad profunda del caballero español a todo formalismo falso se compadece mal, claro está, con eso que se ha llamado democracia y con la ridícula farsa del parlamentarismo. El caballero no puede ser demócrata ni parlamentario. Estas dos formas de relación son el prototipo justamente de eso que hemos llamado "publificación de la vida". He aquí que se atribuye soberanía y mando, no al o a los que más valen y pueden y saben, sino a los "elegidos" por sufragio.

La falsedad es tan patente, que llega a ser irritante. La competencia, la capacidad, la valía personal son sustituidas por una designación hija del soborno material o espiritual, por un nombramiento que se encomienda —locura insigne— a la masa irresponsable, caprichosa e irracional. A tal y tan absurda consecuencia tenía que llegar una doctrina que empieza por escamotear la realidad de cada hombre, para sustituirla por la abstracción irreal de los "ciudadanos", todos iguales entre sí. Mas para que dos hombres sean entre sí iguales, claro está que hay que empezar por despojarlos de todo lo que cada uno de ellos *es en realidad* y reducirlos así a la mera función abstracta de los conceptos. Aquí tocamos, por decirlo así, con la mano la diferencia radical que existe entre la personalidad privada y la personalidad pública; y vemos, por decirlo así, con nuestros propios ojos la realidad de aquélla y la abstracción irreal de ésta. El caballero cristiano no podrá jamás comprender la idea del contrato social ni la lista de los derechos del hombre y del ciudadano.

Por eso, en el fondo, el pueblo español ha sido siempre rebelde a ese tipo de normas o leyes que se fundan en abstracciones puramente doctrinales. Durante el siglo XVIII, y más aún, durante el XIX, España se aparta de la marcha que el mundo emprende hacia una concepción racionalista de la vida. El aislamiento español durante esos siglos consistió precisamente en eso. El ideario profundo de España repugnaba esas formas de vida pública. Y justamente la reaparición de la España actual en el gran escenario del mundo histórico coincide con un instante de profunda crisis, en que ya se ven despuntar

concepciones nuevas y más congruentes con el sentido realista de la hispanidad eterna.

Ahora bien; esta preferencia de la vida privada —de la *lex privata*— sobre la pública tiene, por otra parte, algunos inconvenientes. Es innegable, por ejemplo, la imperfección de que siempre han adolecido en España aquellas formas de vida que indispensablemente tienen que ser públicas. Así, en épocas normales, España es un país difícil de gobernar; porque obtener la obediencia a la ley no es fácil en un pueblo para quien la ley no es lo supremo, ni la vida pública la más alta norma. Cada español propende un poco a considerarse, en efecto, como "privilegiado" y exento. Pues, ¿qué tiene que ver con Don Quijote la Santa Hermandad? En cambio, cuando en algún momento punzante de la historia las circunstancias aprietan a España y a los españoles, entonces ¡qué magníficos ejemplos de cohesión, de heroica abnegación y de disciplinada eficacia! Entonces la ley privada de cada español coincide y armoniza con la de todos los demás, y se produce el caso de un país entero alzado en suprema tensión, para afirmarse radicalmente contra la amenaza a su nacionalidad.

También en el orden de la vida artística y personal produce sus efectos esta preferencia de lo privado sobre lo público. El caballero cristiano propende un poco a recluirse en su soledad. Si Don Quijote no hubiese muerto, al curarse de su locura se habría hecho fraile. Y no sería superfluo dedicar algunas meditaciones al estudio del solitarismo en nuestra literatura y en nuestro arte. Acaso resultaran, de este estudio, conclusiones bien interesantes; por ejemplo, lo poco que el escritor español lee a los

demás escritores de su tiempo, y, por consiguiente, la escasa influencia que *in concreto* ejercen unos sobre otros. El arte y la literatura de nuestro país gustan de los grandes genios solitarios y aislados, hitos magníficos sin escuela ni secuela. Y en sus producciones, esos genios de España afirman en todo y por todo el intimismo, la personalidad privada, el realismo del caballero. Nuestro arte penetra en el interior de las cosas; es arte del "dentro", no arte del "fuera". Nuestro realismo es la afirmación de lo individual, de lo estrictamente singular, de lo que, más que cualquier otra cosa, merece la denominación de "ser sustancial y real". Nuestro arte huye de la abstracción, de los convencionalismos, que ocultan la auténtica y verdadera realidad. Nuestros pintores no pintan ni ideas, ni conceptos; pintan individuos reales, en un momento real de su vida. Nuestros escultores no esculpen "la virgen" o "el santo", sino *esta* virgen concreta y *este* santo real. Y, para ellos, la divinidad de Jesucristo está tan íntimamente unida con su real humanidad, que ningún crucifijo del mundo puede parangonarse con los nuestros en conmovedora y apasionada concreción humana.

Ha habido en la historia de Europa una época en la cual la organización de la sociedad estaba fundada esencialmente sobre la realidad personal y efectiva de los hombres, sobre la ley privada o privilegio. Esa época se ha llamado feudalismo. En el período feudal de nuestra historia europea, la vida era —contrariamente a lo que es hoy— sobre todo vida privada. La mayor parte de las relaciones humanas habíanse vaciado en el molde de la relación personal, particular. Pues bien; yo diría que, por

naturaleza propia, el caballero cristiano propende al feudalismo. El alma española obedece a preceptos reales más gustosamente que a leyes formales y abstractas; antepone la amistad a la juridicidad; la caridad, a la obligación; el valor personal, al derecho; la vida privada, a la pública. Pero el feudalismo ha desaparecido del mundo hace ya muchos siglos. ¿Se dirá entonces que el caballero español es, en el fondo de su corazón, retrógrado y reaccionario? No. De ninguna manera.

¿Qué significa eso de retrógrado o reaccionario? Evidentemente, esta palabra designa la condición espiritual de quienes anhelan retraer la vida a algún momento ya pretérito de la historia. Pero eso no es posible. La historia no vuelve jamás sobre sus pasos, y, en realidad, nadie puede ser reaccionario si se da cuenta exacta del sentido de esta palabra. Pero si la historia no vuelve jamás sobre sus pasos, es lo cierto, sin embargo, que los pasos de la historia materializan o concretan o singularizan, por decirlo así, un cierto repertorio fijo y determinado de aspiraciones eternas humanas. Cada época de la historia realiza en una modalidad o forma particular unas cuantas actitudes fundamentales del hombre. El feudalismo del siglo XIII fue un modo especial y concreto de dar forma plástica al ideal de la vida privada; como el democratismo socializante de 1890-1930 ha sido un modo especial y concreto de dar forma plástica al ideal de la vida pública. Pero los ideales humanos no caducan, aunque hayan caducado las formas que hubieron de asumir concretamente en los períodos históricos anteriores. Y muchos síntomas de la época presente parecen indicar que la humanidad está quizá llegando ya al punto

de saturación de vida pública. Ha de venir pronto un momento en que la actitud humana comience a cambiar; un momento en que los hombres se sientan más atraídos por la vida íntima, privada, personal; un momento en que las relaciones y organizaciones busquen sus fundamentos en las realidades personales, en vez de buscarlos en las formas vacías de los conceptos racionales. Entonces surgirán nuevas maneras de organizar y realizar el ideal de la vida privada. El feudalismo desaparecido fue uno de los múltiples modos posibles de manifestarse ese ideal eterno. El feudalismo no puede retornar. Pero el ideal de la vida privada buscará y encontrará formas nuevas para su manifestación concreta. La civilización humana volverá a pasar por una especie de Edad Media. Claro está que en la historia no hay regresos ni retrocesos. Pero también sería erróneo representarse la historia como una línea recta tendida siempre en la misma dirección; más exacto fuera imaginarla a modo de espiral, cuyos amplios giros pasaran una y otra vez —bien que en planos totalmente diferentes— por ciertos ejes ideales, que serían como las categorías permanentes de la vida humana.

El caballero español expresa y representa una de esas categorías, que en la historia obtuvo ya varias veces plena realización —por ejemplo, una vez en la Edad Media europea—. Representa una concepción de la vida basada en el predominio de la realidad sobre la abstracción, del ser individual sobre la definición racional, de la persona sobre la especie, de lo privado sobre lo público. Es muy posible —y aun muy probable— que este modo de enfocar la vida vuelva otra vez a prevalecer en la historia

próxima del hombre. Sin duda, ya no será con las formas del siglo XIII; no será en la concreta modalidad del feudalismo medieval. Pero en formas que aún no sospechamos y con caracteres que no podemos ni vislumbrar, la afirmación de la vida peculiar y privada sobre la vida genérica y abstracta constituirá la esencia de la nueva organización humana. Y, entonces, el caballero español, el caballero cristiano, cuya concepción de la vida es justamente ésa, oirá sonar otra vez su hora en el reloj de la historia. El sentido hispánico de la vida puede ser muy bien el que, de nuevo, dé la pauta al mundo.

Religiosidad del caballero.

No es posible poner término a esta conferencia sin intentar —aunque sea superficialmente— caracterizar en sus grandes rasgos la religiosidad peculiar del caballero cristiano. Porque el caballero cristiano es esencialmente religioso. Lo es de modo tan profundo y auténtico, que, en efecto, el serlo constituye una de sus características radicales, y resulta imposible separar y discernir en él la religiosidad y la caballerosidad. Y no podía por menos de ser así. En la psicología del pueblo español, la fe religiosa, cristiana católica, está tan indisolublemente unida y fundida con el sentimiento nacional, que no le es nada fácil al español ser español y no ser cristiano. ¡Como que el pueblo español se ha forjado en la lucha por salvaguardar su fe, en la preocupación secular de mantener su fe frente al invasor musulmán! La nacionalidad española, el "estilo" hispánico, ha tenido que afirmarse y consolidarse desde un

principio, y a lo largo de muchos siglos, justamente en y por la negación de lo no-español. Mas como lo no-español era principalmente lo musulmán, lo español hubo necesariamente de identificarse, desde luego, con lo cristiano, y la hispanidad con la cristiandad.

Pero no basta decir que el caballero español es esencialmente religioso; hace falta, además, caracterizar un tanto en qué consiste esa religiosidad. Para resumir brevemente mi pensamiento, condensaré en tres formas principales el carácter de la religiosidad española.

La primera es la confianza ilimitada en Dios y su providencia. El caballero español fía fundamentalmente en Dios. Por eso es paladín de grandes causas; por eso menosprecia la mezquindad y cultiva la grandeza; por eso antepone el arrojo a la timidez y la resolución heroica a la lenta ejecución prudente; por eso, en suma, quiere en todo momento hacer él la vida y la historia, en vez de ser hecho por la vida y por la historia. Frente al fatalismo oriental o al determinismo racionalista, el caballero opone su propio poderío ejecutivo, pero fundado sobre la confianza omnímoda en la asistencia de Dios.

La segunda forma o modalidad de la religiosidad hispánica consiste en el peculiar matiz que la fe tiene en ella. La fe constituye el centro, el eje en torno del cual gira todo el pensamiento y sentimiento religioso. En dos sentidos: como sólido fundamento de todo lo demás y como inequívoca certidumbre de sí misma. Otras almas religiosas conocen las tormentas terribles del corazón y son escenario de dramáticas, de angustiosas luchas entre la voluntad de creer y las acometidas de la duda.

Pero la fe del caballero español no sufre jamás de tales vacilaciones y congojas. Es una fe tan segura de sí misma, que ni necesita ni teme las razones. Es, por decirlo así, previa a la razón; más honda que la razón, y arraigada tan en el centro del ser, que su pérdida equivaldría a la destrucción del ser mismo. Es una fe pura, como el puro azul del cielo, sin nubes de duda que la empañen; y tan certera y entera, que podría decirse, en cierto modo, que todo el edificio o estructura de la religiosidad hispánica empieza en la fe y sobre la fe, no antes de la fe; y se desenvuelve a partir de la fe no como puntal para asegurar la fe. En este carácter del sentimiento religioso español encontraríase seguramente el origen de otros muchos matices propios y peculiares.

Impaciencia de la eternidad.

La tercera forma en que se determina la estructura del sentimiento religioso español es algo que yo llamaría "impaciencia de la eternidad". ¡Impaciencia de la eternidad! ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que el caballero cristiano siente en su alma un anhelo tan ardoroso de eternidad, que no puede ni esperar siquiera el término de la breve vida humana; y "muere porque no muere". Quisiera estar ya mismo en la gloria eterna; y si no fuera pecado mortal, poco le faltaría para suicidarse. Ahora bien; esta premura le conduce a una consideración de los hechos y de las cosas, que es bien típica y característica de su modo de ser. Consiste en poner cada acto y cada cosa en relación inmediata y directo con Dios. Otros tipos humanos consideran

y determinan cada cosa y cada acto en relación con la cosa siguiente y el acto siguiente. Construyen así una curva de la vida, una especie de parábola, en donde los hechos y momentos se integran, formando un conjunto singular, personal, individual, la vida histórica de un hombre. Y cabe entonces proponer, como ideal de vida, ese ideal de una "vida bella", que Goethe, el gran pagano, encomiaba y quiso realizar. Pero el caballero español, que tiene mucha prisa por estar en Dios y con Dios y siente insaciable afán de eternidad y quiere la eternidad ya mismo, ahora mismo, procederá en la vida de muy distinto modo. No colocará los actos y las cosas en relación con los siguientes, para tenderlos a lo largo del tiempo en una curva plástica o estética, sino que querrá poner cada acto y cada cosa en relación directa e inmediata con Dios mismo; querrá "santificar" su vida santificando uno por uno cada acto de su vida; querrá vivir cada momento "como si" ya perteneciese a la eternidad misma; querrá "consagrar" a Dios cada instante por separado, precisamente para descoyuntarlo de todo sentido y relación humanos y henchirlo, desde ahora mismo, de eternidad divina.

Para satisfacer esta su impaciencia de la eternidad, el caballero español necesita, empero, abolir toda distancia entre el ser temporal y el ser eterno. Necesita unir indisolublemente su vida personal con Dios. Y esto, de dos maneras complementarias: viendo, percibiendo, descubriendo a Dios en cada uno de los momentos y hechos de su vida terrestre; y, por otra parte, encumbrando hasta Dios, hasta la eternidad de Dios, cada uno de esos momentos y hechos. ¡Doble movimiento del misticismo

hispánico, que descubre al Señor en los "cacharros" y sabe elevar hasta Dios los repliegues más humildes de la realidad humana! Así, más o menos vagamente, la conciencia religiosa del caballero concibe la gloria eterna no tanto como una recompensa que ha de merecer, sino más bien como un "estado" del alma, al cual desde ya mismo puede por lo menos aspirar. Al "muero porque no muero" hay que añadir el "no me mueve mi Dios para quererte". La vida terrestre se le aparece al caballero como una especie de anticipación de la gloria eterna; o mejor dicho: el caballero se esfuerza por impregnar él mismo de gloria eterna su actual vida terrestre —tal y tanta es la premura, la impaciencia que siente por estar con Dios—. A diferencia de otras almas humanas, que aspiran a lo infinito por el lento camino de lo finito, el caballero cristiano español anhela colocarse de un salto en el seno mismo de la infinita esencia.

Y si meditáis, señoras y señores, esta condición espiritual del sentimiento religioso español, fácilmente encontraréis en ella la raíz más profunda de todas las demás propiedades que hemos señalado en el caballero cristiano, o, lo que es lo mismo, en el estilo español. Porque es cristiano, y porque lo es con ese dejo o rasgo profundo que llamo impaciencia de la eternidad, es por lo que el hispánico es caballero y todo lo demás. Dijérase un desterrado del cielo, que, anhelando la infinita beatitud divina, quisiera divinizar la tierra misma y todo en ella; un desterrado del cielo, que, sabiendo inmediatamente próximo su ingreso en el seno de Dios, renuncia a organizar terrenalmente esta vida humana y se desvive por anticipar en ella los deliquios celestiales.

La impaciencia de la eternidad: he aquí la última raíz de la actitud hispánica ante la vida y el mundo. Mientras prepondere entre los hombres el espíritu racionalista de organización terrestre y el apego a las limitaciones; mientras los hombres estén de lleno entregados a los menesteres de la tierra y aplacen para un futuro infinitamente lejano la participación en el ser absoluto, la hispanidad desde luego habrá de sentirse al margen del tiempo, lejos de esos hombres, de ese mundo y de ese momento histórico. Pero cuando, por el contrario, el soplo de lo divino reavive en las almas las ascuas de la caridad, de la esperanza y de la fe; cuando de nuevo los hombres sientan inaplazable la necesidad de vivir no para ésta, sino para la otra vida, y sean capaces de intuir en esta vida misma los ámbitos de la eternidad, entonces habrá sonado la hora de España otra vez en el reloj de la historia; entonces, la hispanidad asumirá otra vez la representación suprema del hombre en este mundo, y sacará de sus inagotables virtualidades formas inéditas para dar nueva expresión a los inefables afanes del ser humano.

EL PONTIFICADO
Y LA HISPANIDAD

Conferencia pronunciada en la Real Academia de Jurisprudencia, de Madrid, el día 12 de mayo de 1942, en el curso organizado por la Junta Diocesana de Homenaje al Papa

Señoras y señores:

El conjunto de los homenajes que en estos días, en este mes —y aun probablemente prolongados por varios meses—, se ofrendan en nuestra patria española a la Santidad del Soberano Pontífice, nuestro Padre, Pío XII, no puede por menos de conmover hondamente a quien lo considere en detalle. No son solamente los actos colectivos, que reúnen en las iglesias a la masa de los fieles, para quemar ante los altares el incienso oloroso de sus plegarias; no son solamente los interminables desfiles de cristianos, que se congregan en las urbes, para lanzar todos juntos al cielo el inmenso suspiro de sus deprecaciones, o que peregrinan por los campos sagrados de España, para ofrecer a Dios el piadoso remedo de la vía dolorosa que recorrió Jesucristo sangrante con la Cruz a cuestas. Son además en estos días de tributo de las almas cristianas al Santo Padre, son además infinitos actos de pequeña y humilde —pero tanto más generosa devoción—, que como fragantes violetas se ofrecen a Dios por nuestro Padre amado. Son tal misa que se oye a la intención del Papa, tal comunión que se ofrece, tal oración que se murmu-

ra, aquella plegaria que al atardecer recita el piadoso transeúnte al pasar casualmente delante de una iglesia. Son también —fijaos bien en esto— los actos secretos y recónditos que sólo Dios conoce: tal o cual penitencia, tal o cual sacrificio, tal o cual mortificación, que innumerables almas piadosas están haciendo y han prometido proseguir para aportar su grano al inmenso montón de las súplicas católicas por nuestro Padre el Papa en el orbe entero. Sobre España entera se cierne en estos días una densa atmósfera de piadosa espiritualidad que embalsama los ámbitos de la Península. España entera se envuelve en el buen olor de Cristo y ofrenda al Representante de Dios en la tierra, al Sucesor de San Pedro, el incienso puro de su devoción y de su amor.

Y no sólo España, sino toda la cristiandad, en el orbe entero, eleva al cielo sus plegarias para pedirle que se digne proteger y glorificar el reino de Cristo sobre la tierra. Pero nosotros aquí, los españoles de España, podemos legítimamente sentirnos en especial unión de solidaridad con nuestros hermanos los hispanos de los otros continentes. También ellos, como nosotros, ofrendan al Santo Padre de todos los cristianos el homenaje de su filial y devoto amor. Podemos estar bien seguros de esta comunión en los mismos sentimientos hacia el Pontífice romano. Podemos afirmar legítimamente que en estos momentos los corazones de la hispanidad toda laten al unísono en una fervorosa plegaria de unión con la persona y la soberanía espiritual de Pío XII.

Poderosas razones tenemos para afirmar esta comunidad especial de sentimientos. Porque, además de la certidumbre que podemos abrigar de que todo cristiano se asocia en estos días a los homenajes

al Papa, hay esta otra certidumbre: la del vínculo peculiarísimo que en la tierra nos reúne a todos los hombres de origen hispánico. Existe en el mundo algo que ocupa en él un lugar excepcionalmente vasto: la hispanidad. La hispanidad constituye una realidad que nadie absolutamente puede desconocer hoy sobre el planeta. En el concepto de la hispanidad reúnense pueblos y naciones, un idioma que se cuenta entre los más difundidos del globo, una masa de cultura que gravita sobre la historia humana con un peso secular: obras, artes, leyes, ciencias, y, en el fondo de todo ello, un alma propia, un estilo propio, un espíritu propio que anima y vivifica ese ingente conjunto material y espiritual que nos permite alentar la orgullosa certidumbre de un futuro preñado de nuevas y sorprendentes realizaciones. Pues bien; toda esa hispanidad universal, el alma hispánica toda entera se postra en estos días ante la venerable figura de nuestro Santo Padre y le ofrece como homenaje de amor y adhesión el tributo de sí misma y la promesa inquebrantable de ser en todo instante baluarte, defensa e instrumento de la verdad católica en el mundo.

Porque, en efecto, tal es y ha sido siempre su tradición histórica. La hispanidad es consustancial con la religión cristiana. Los que por especial favor de la Providencia hemos nacido y vivimos en esta vieja y amada piel de toro, al extremo occidente de Europa, cara al Atlántico, frente al Nuevo Mundo, o en las fabulosas tierras de allende los mares, que la savia hispana ha vivificado hasta los tuétanos, gozamos de un privilegio único en el orbe: el de que nuestra naturaleza nacional se identifique con nuestra espiritualidad religiosa. Español y católico son

sinónimos. En ningún otro lugar de la tierra sucede otro tanto. Se puede ser francés y no ser católico; alemán y no ser católico; inglés y no ser católico; italiano y no ser católico. Pero ¿imagináis que se pueda ser español y no ser católico? Sí. Ya sé. Ya sé que por desgracia se dan entre nosotros casos aislados de heterodoxia. Pero, como dijo Aristóteles, una golondrina no hace verano. La excepción confirma la regla. Y los excepcionales heterodoxos españoles la confirman doblemente: primero, por la misma exigüidad de su número; pero, además, porque la heterodoxia de los heterodoxos españoles es, en verdad, más aparente que real. Dentro de sus almas y oculta bajo montones de especiosos razonamientos e imágenes, sigue ardiendo —sin que ellos se den cuenta— la fe tradicional del espíritu español; y bastará alguna profunda conmoción de la vida para romper la costra superficial de los sistemas ideológicos y sacar a plena luz del día la honda palpitación de la fe inextinguible. El alma española es esencialmente católica; y cuando por extraño caso acontece en alguno que la fe parece filtrarse y extinguirse en los fondos de su espíritu, ello es una ilusión engañosa, una momentánea desaparición, como las aguas del viejo Guadiana, que a veces se esconden debajo de la tierra para reaparecer unas leguas más allá en alegres e irónicos borbotones. La tragedia del heterodoxo español es la tragedia del hombre que no quiere ser católico y no puede dejar de serlo.

Tendría que dejar de ser español. Tendría que quitarse de sobre sus hombros el peso de mil años de historia. ¡Mil años de historia! En los cuales la religión cristiana ha sido idéntica a la causa nacional. Mil años de historia, en los cuales día por día

ha ido forjándose la realidad española, en consustancial unión con la espiritualidad cristiana. ¿Qué es lo que junta a los caballeros de Las Navas? La religión. Y San Fernando, que promete no desenvainar jamás su espada contra cristianos, es el precursor de nuestra nacionalidad española. Durante diez siglos no hay en España más que moros y cristianos. Y el cristiano es el español. El moro es el otro: el que los antiguos griegos hubieran llamado el bárbaro, el extranjero.

Toda nuestra historia está dominada por esta idea fundamental: identificación de la hispanidad con la religión. Primeramente es la recuperación de España frente al musulmán, que se identifica con la unificación religiosa. Después es la salida al vasto mundo, a Italia, a Europa, a América; y también en este movimiento extravertido de la historia de España la hispanificación equivale a cristianización. Lo que llevamos a América fue, en unidad indistinta, hispanidad y cristiandad. Lo que durante un tiempo impusimos en Europa fue a un tiempo mismo hispanidad y cristiandad. Siempre y dondequiera, dentro y fuera de nuestro recinto nacional, hispanismo ha significado cristianismo. Tal ha sido, tal es, inquebrantablemente, nuestra tradición multisecular. Y no fundada en meros accidentes históricos, sino en una actitud fundamental, esencial, del alma española, actitud que a su vez se deriva de un rasgo esencial en la estructura misma del alma española. Por eso la posible trayectoria futura de la hispanidad en el mundo está marcada inequívocamente: es servir a la religión cristiana, ser instrumento de la religión cristiana. En este momento precisamente, en que las otras grandes modalidades

humanas se destrozan sobre la tierra en la más espantosa pugna que conocieron los siglos, nuestra hispanidad aquí y del otro lado del Atlántico debe apretar el vínculo principal que la une: la religión; y agrupándose en torno a la excelsa figura del Soberano Pontífice, proclamar como suyo el ideal católico de la paz cristiana, por la cual la Iglesia entera, detrás de su Pastor amado, ruega a Dios todos los días.

Mas esta especial devoción de la hispanidad hacia el Soberano Pontífice, y esta misión religiosa, que a la cultura hispánica incumbe especialmente en el mundo, no es sólo consecuencia natural de la estrecha unión que la hispanidad tiene formada con el catolicismo. Hay más. Sin duda, todo católico —sea cual fuere su índole y estilo nacional— acata, respeta y reverencia la autoridad suprema del Soberano Pontífice. Pero el católico de la hispanidad la acata y respeta y reverencia de un modo peculiar, que le es propio. Para sentir el Pontificado con especialísimo sentimiento, tiene el español razones propias, además de las comunes a toda alma católica. ¿Cuáles son estas razones? ¿Qué matices singulares hay en el alma española que especialmente la predispone a una devoción sobresaliente hacia el Pontificado romano? Esto es lo que —aunque breve y someramente— quisiera indagar ahora ante vosotros.

Para llevar a cabo ese estudio no bastaría sin duda la rememoración de la historia de España. No bastaría recordar ahora las estrechas relaciones —siempre de respeto y acatamiento— que el alma española ha mantenido a lo largo de la historia con el Pontífice romano. La historia es narración de

acontecimientos. Los acontecimientos, a su vez, son hechos reales, naturales; es decir, efectos y productos. Los acontecimientos históricos no son por sí mismos nada si no se consideran en su relación con el sujeto histórico que los produjo, con la persona, con el alma que los verificó. Los acontecimientos históricos son manifestaciones externas de un alma, de un espíritu vivo, actos de un sujeto que los quiso, los sintió, los vivió; en suma, de una persona. La historia de España es, pues, la narración de los actos verificados al hilo del tiempo por el alma hispánica, por esa querida persona que llamamos la hispanidad. La auténtica interpretación de la historia de España consistirá, pues, necesariamente, en la etopeya de la hispanidad, en la descripción de los rasgos espirituales, que constituyen las estructuras permanentes del alma hispánica. La historia nos reflejará lo que ha hecho y producido la hispanidad. Pero la etopeya o interpretación será en cambio como la declaración del alma hispánica misma. Un buen escritor de biografías no se limita a contar lo que el protagonista hizo; procura también decir cómo fue, describir su alma, su espíritu, el centro creador de donde nacieron todas sus acciones. La hispanidad, como persona o cuasi-persona, tiene, pues, un cuerpo y un alma. La historia y la geografía describen el cuerpo. La etopeya de la hispanidad, en cambio, declara la esencia del alma.

Hay, pues, dos sentidos de la voz hispanidad. Uno que podíamos llamar su sentido material; otro que podríamos llamar su sentido formal. En su sentido material, la hispanidad designa el conjunto de lo que España ha producido en su historia: su cuerpo actual —pueblos y naciones hispánicas— y la masa

ingente de cultura acumulada por ella durante los siglos. En el sentido formal, la hispanidad, en cambio, designa lo que el alma española es, declara la estructura de su energía morfogenética, describe el estilo de todo lo español en el mundo antes y ahora. Mas en este sentido formal, la hispanidad no puede propiamente y rigurosamente definirse. Impídelo la radical singularidad de todo ente personal. Pero puede ser intuida y representada por medio de un símbolo viviente, que sea como el compendio plástico de toda la ciencia e índole españolas. El caballero cristiano ha parecido a algunos que realizaba con gran aproximación los requisitos que se exigen en tal símbolo. Según esto, el caballero cristiano —indistintamente cristiano y caballero—, en su peculiar modo de ser, de sentir, de pensar, de reaccionar en la vida ante la realidad, sería la representación simbólica del alma española. Y entonces la etopeya de la hispanidad vendrá a ser la etopeya del caballero cristiano. Y nuestro programa podría formularse en los siguientes términos: ¿Qué matices propios y peculiares caracterizan la religiosidad del caballero cristiano para determinarlo, por decirlo así, de un modo eminente hacia una devoción especial al Soberano Pontífice?

El rasgo quizá más propio y característico en la psicología religiosa del español —del caballero cristiano— es una peculiar combinación del realismo de la fe con el personalismo de la vida. Por una parte, la fe del caballero cristiano es una fe realista; es decir, objetiva, impersonal, que se pliega íntegramente y sin reservas a las estructuras mismas de la realidad divina. Por otra parte, la actitud vital del caballero cristiano es una actitud personalista, que tiende siempre a preferir el valor de la persona sobre cualquier valor de cosa, por valiosa que sea. A primera vista este realismo de la fe y este personalismo de la vida parecen contraponerse; dijérase que un hombre predispuesto a anteponer siempre a todo otro valor el valor de la personalidad propia habría de buscar también en el fondo subjetivo del yo la fuente de sus más íntimas creencias religiosas; o bien: que un hombre, plegado en sus convicciones religiosas a la objetividad impersonal de la realidad divina, tendría que anular en su estimativa todo personalismo y practicar en la vida la sumisión a criterio ajeno, la desconfianza del propio sentir y pensar. Sin embargo, en el alma del caballero cristiano coexisten en perfecto acuerdo esas dos acti-

tudes al parecer tan dispares; y no sólo coexisten, sino que forman un conjunto unitario de la más pura y auténtica religiosidad. ¿Cómo es esto posible? Permitidme que, para explicarlo claramente, llame vuestra atención durante unos instantes sobre la base y condición primera del acto de fe.

El acto de fe no es un capricho individual inexplicable e incomprensible. No es una rotura en el tejido de la razón. Es, por el contrario, una actitud firme de toda persona viva que se fundamente objetivamente en una necesidad racional. El espectáculo del mundo en que vivimos nos conduce inexorablemente al acto de fe; porque ni el mundo considerado como un todo ni las relaciones que entre las partes del mundo puede la ciencia establecer nos proporcionan nunca una última razón que satisfaga verdaderamente nuestra necesidad de comprender a fondo la realidad. Las ciencias positivas nos remiten, pues, necesariamente a la filosofía, y la filosofía nos remite necesariamente a Dios. La razón humana, despierta y acuciada por una vida intensa, en trato con los objetos cognoscibles, nos lleva por necesidad objetiva a la frontera misma de la naturaleza humana, allí donde comienza algo que la razón por sí sola ya no puede captar ni averiguar. La ciencia, la filosofía, la razón nos conducen a un punto en donde nos dice: Hasta aquí llego yo; de aquí no puedo pasar; aquí comienza Dios; de aquí en delante sólo una iluminación divina puede ayudarte a conocer lo que hay. O dicho de otro modo: la ciencia, la filosofía, la razón, el espectáculo de todo el mundo conocido nos remite a Dios; pero no puede decirnos quién sea Dios. Nos asegura que hay Dios, que Dios existe; pero no puede decirnos cómo

es ni qué es. En este punto extremo, donde cesa la jurisdicción de la razón, comienza la autoridad de la fe. La fe no es, pues, negación de la razón, sino complemento de ella. El acto de fe es el perfeccionamiento, el remate del edificio construido por la ciencia y la filosofía, que, habiéndonos llevado como por la mano a la linde del mundo natural, señala como última conclusión de la humana sapiencia hacia ese reino (1) donde está Dios, donde empiezan los dominios del Ser divino. Queda, empero, a la sola iniciativa del Ser divino mismo el iluminarnos con su revelación acerca de su propia esencia. La revelación de Dios es el contenido de nuestro acto de fe. Mas la ciencia y la razón filosófica nos conducen hasta el umbral de ese acto de fe. El cual consiste entonces simplemente en prestar nuestro asentimiento y tomar nota de lo que Dios mismo ha querido darnos a conocer de sí mismo.

Pero una vez que el espíritu humano ha llegado a situarse en ese punto preciso en que termina lo que podemos conocer por la razón y comienza lo que sólo por revelación divina podemos saber, el espíritu humano puede recibir la revelación divina con uno u otro talante y alojarla en su seno con una u otra intimidad. Y aquí es donde la característica del alma española se manifiesta en un matiz original y propio, que yo llamo realismo de la fe. Y que consiste en que el alma del caballero cristiano —símbolo de la hispanidad— asiente a la revelación divina con tal plenitud de objetividad, que sólo es comparable con la objetividad con que creemos firmemente en la realidad de lo que directamente estamos vien-

(1) Palabra ilegible: «reino» es lo más aproximado.

do y tocando. El alma del español cree en Dios y en los contenidos de la revelación divina con la misma tranquila e inquebrantable certidumbre con que cree en la existencia y en las particularidades del mundo que le rodea. Para el caballero cristiano, el contenido de la fe no es jamás problemático ni en conjunto ni en ninguna de sus partes o elementos. No creo que exista en la humanidad fe más directa, robusta y plena que la del hombre hispánico. Es —alabado sea Dios— la fe del carbonero.

Y digo "alabado sea Dios", porque la fe del carbonero es, en realidad, la única auténtica y verdadera fe; y además la única que permanece fielmente adherida a su base y fundamento racional. Cualquier otro estilo de fe es recusable y sumamente peligroso. Recusable por dos razones: Primero, porque no es plenamente fe, sino mezcla de fe y de duda; fe tibia que deja pasar por los anchos intersticios de su trama grandes trozos de racionalismo idealista o panteísta más o menos disfrazados. Y segundo, porque es una fe que hace traición a su fundamento racional. Pues, en efecto, si la razón nos ha conducido al pórtico de la revelación, es, sin duda, para que creamos y no para que sigamos aplicando a los objetos revelados los mismos criterios de duda y la misma exigencia de claridad que aplicamos a los objetos naturales. No es razonable resistirse a creer plenamente una vez que ya hemos conocido que lo razonable es creer plenamente. Si la razón nos demuestra que lo razonable es creer, resultará absurdo, ilógico e irracional creer a medias, con medias tintas, dubitaciones, vacilaciones, vergüenzas y resabios de racionalismo —que en este terreno son absolutamente inaceptables.

Pero, además de recusable, la fe tibia es peligrosa sumamente. Porque por afán de justificarse a sí misma, puede fácilmente caer en uno de los dos modos de subjetivismo religioso: el sentimentalismo o el racionalismo, y considerar los contenidos de la fe, o como creaciónes subjetivas de la conciencia religiosa —modernismo—, o como meros símbolos de las necesidades racionales del pensamiento.

A ninguno de estos dos peligros podrá sucumbir nunca el alma española. Su fe robusta, el realismo de su fe, se lo impedirá siempre. El alma española no puede derivar hacia el subjetivismo del sentimiento religioso, porque para ella la fe no es una emoción sentimental, sino el ascenso racional del espíritu entero a la revelación divina, ni tampoco puede incidir en el racionalismo idealista, porque para ella los objetos de la fe no son símbolos creados por las necesidades del pensamiento, sino realidades plenas de sustancial objetividad más cierta aún e indubitable que la del mundo mismo y la del mismo yo.

Este realismo de la fe conduce, naturalmente, al alma hispánica a una total y reverente sumisión a la Iglesia y a su jefe supremo, que son depositarios e intérpretes autorizados por la propia revelación para administrar el tesoro de la fe. La objetividad espiritual con que el alma española recibe y acepta los contenidos de la revelación implican necesariamente la plenitud de su inquebrantable adhesión a la Iglesia y al Pontífice —que son los órganos que la revelación misma ha instituido para manifestarse y declararse a los hombres.

Mas ¿cómo este realismo de la fe se une en el alma hispánica con el personalismo de la vida y

qué matices peculiares imprime esta unión en la psicología religiosa de nuestro caballero cristiano? El lazo que junta estas dos modalidades hispánicas vamos a encontrarle en la noción que el alma española tiene de la verdad y del valor de la verdad. En efecto, a la pregunta ¿qué es verdad?, puede contestarse de dos maneras principales: o bien diciendo que la verdad es la realidad misma de las cosas, o bien diciendo que la verdad es la evidencia del pensamiento. En el primer caso se dirá que una proposición es verdadera cuando entre lo que la proporción afirma y la realidad hay perfecta adecuación; en el segundo caso se dirá que una proposición es verdadera cuando lo que aquella proposición enuncia se ofrece a la mente con perfectísima claridad. En el primer caso, la realidad resulta en última instancia supremo juez de la verdad. En el segundo caso, el juez supremo y última instancia de la verdad es la evidencia de lo pensado, es decir, un estado del ánimo, un estado subjetivo del yo. ¿Necesito deciros cuál de las dos concepciones es la típicamente española? El realismo de la fe se complementa en el alma española con el realismo de la verdad. Y así como los españoles repugnamos por esencia propia a toda interpretación subjetivista de la fe o de la revelación, así también repugnamos a toda interpretación subjetivista del criterio de la verdad.

Esto, empero, quiere decir que la verdad no es para nosotros una opinión personal, sino la realidad misma, la cosa misma, el hecho mismo. La verdad para nosotros los hispanos es la fiel reproducción de la realidad en conceptos. No es un pensamiento "evidente" junto al cual quepan otras varias opi-

niones más o menos respetables. No es un sentimiento subjetivo, personal, sino la simple expresión en la idea de lo que las cosas son en la realidad. El caballero cristiano es todo lo contrario del escéptico relativista. Y acaso en esta vana condición de su mente se funde la fama de que en el orbe goza de ser dogmático, terco e intransigente.

Mas ved en seguida la consecuencia que este realismo de la verdad agrega al realismo de la fe. La consecuencia es: que el español somete gustoso su pensamiento individual a la verdad objetiva de las cosas. Si parece terco, dogmático e intransigente, es porque cree que el pensamiento no es libre de pensar lo que se le antoje, sino sólo la verdad, y que la verdad no es tampoco lo que el pensamiento piensa con más o menos evidencia subjetiva, sino lo que las cosas efectivamente son, su auténtica realidad. Mas esta actitud conduce derechamente a la *docilidad* espiritual, es decir, al reconocimiento de la verdad donde quiera que esté y aunque el yo subjetivo no la perciba con evidencia. Y por eso el alma española se inclina ante la autoridad dogmática y espiritual de quien, en efecto y en realidad, la posea; esto es, ante la autoridad infalible del Santo Padre. No es una casualidad la participación eminente de los teólogos españoles en el Concilio que proclamó el dogma de la infalibilidad del Papa. Para el alma española, la verdad no es subjetiva, ni relativa, ni —permitidme el vocablo— deliberable, sino absoluta, objetiva y accesible al hombre por dos caminos: la intuición de la realidad y la autoridad de la revelación.

Pero ya empezamos a darnos cuenta de que en el realismo español —tanto en el realismo de la fe

como en el realismo de la verdad— va implícita la distinción o diferenciación entre el sujeto y la persona. Por eso el realismo español es perfectamente compatible y armonizable con el personalismo de la vida, pero es perfectamente incompatible con todo subjetivismo. Porque una cosa es la persona y otra distinta es el sujeto. La persona es la sustancia individual metafísica de nuestro ser racional. El sujeto, en cambio, es el centro o foco psicológico de donde parten en cada momento de nuestra vida nuestros actos exteriores o interiores. La persona permanece inmutable y constante desde nuestro nacimiento, por debajo de todos los cambios que en la vida verificamos. El sujeto es, por el contrario, la cambiante síntesis de nuestra conciencia psíquica en los momentos sucesivos de la vida. La persona es el eje o quicio profundo y perenne de nuestra existencia; el sujeto, en cambio, es la movediza punta del lápiz, que traza la línea de nuestra vida momento tras momento en la plana del tiempo.

Esta distinción me parece que arroja clara luz sobre una profunda característica del alma hispánica. El caballero cristiano estima por encima de todo la persona, tanto como desprecia al sujeto. Y el ascetismo español no es en el fondo sino la supeditación violenta del sujeto a la persona. San Juan de la Cruz, para dejar libre a la persona, tiene que matar en sí al sujeto. La ética española podría cifrarse en este precepto: "Mortifica en ti al sujeto para depurar y enaltecer en ti a la persona."

Ahora ya se comprende bien que el realismo hispánico pueda abrazarse e identificarse con el personalismo, siendo, en cambio, contrario e incompatible con el subjetivismo. La realidad y la persona

se juntan en el espíritu español formando una sola sustancia, que podríamos llamar realidad personal o persona real, como mejor nos plazca. Porque lo importante es darse bien cuenta de que la actitud acaso más peculiar del estilo español, la que más profundamente define el alma hispánica, es la que se expresa en esta proporción: preferir siempre como valor supremo el valor de la persona real. La realidad de la persona es para nosotros, los españoles, la más auténtica realidad y el más elevado valor. Y no prevalece entre nosotros sobre la persona y lo personal, y nadie prevalece entre nosotros sino por su persona y como persona.

Pero de aquí se derivan tres consecuencias de importancia capital para el carácter íntimo de la hispanidad. La primera es la indubitable afirmación por el alma española del valor supremo que corresponde al ser de la persona por encima de todo su haber y poseer. El español afirma siempre resueltamente la superioridad de lo que es sobre lo que tiene. Lo que la persona es lo es esencialmente, permanentemente. En cambio, lo que la persona tiene lo tiene siempre en precario, de modo efímero, transitorio y accidental. En esta contraposición del ser y del haber —de la persona y de la cosa— se funda la más recia y honda concepción acaso que la hispanidad ha formulado de su ideal de vida: la grandeza como opuesta a la mezquindad. Grandeza es la natural y espontánea preferencia de lo que somos sobre lo que tenemos. Mezquindad es justo el talante contrario, que prefiere el haber al ser. El mezquino aprecia más las cosas que a sí mismo y se humilla ante las cosas. El grande —el caballero cristiano— se aprecia a sí mismo más que a cualquier cosa y

no se rebajará por nada del mundo al gesto vil de mezquina afición a lo efímero y transitorio. Pero esa misma disposición a anteponer la persona a la cosa conducirá al español a reconocer gustoso la superioridad personal ajena, la mayor valía personal del otro sobre sí mismo. En este punto, sin embargo, debemos hacer una aclaración previa. Y es que el español, el caballero cristiano, no entenderá por superioridad de la persona ajena sobre la propia esa especie de superioridad que la posesión de dotes intelectuales, morales, estéticos confiere al individuo. Esta superioridad de las dotes no es para él superioridad personal, porque las dotes —talento, donaire, belleza, fuerza, instrucción, erudición, etcétera..., son también cosas tan efímeras, mundanas y deleznables como la riqueza o el atuendo. La superioridad en las dotes corresponde al sujeto, no a la persona. Surgen y desaparecen en el tiempo. El hombre de talento puede entontecer, la belleza se marchita, la erudición se extingue. La persona, en cambio, es el ente metafísico que tiene o no tiene, adquiere o pierde todo eso. El respeto del español va a la persona, a la realidad de la persona, no a los bienes, dotes, cosas que la persona tiene en este transitorio instante. Sólo a lo que sea indeleble y sustantivamente personal confiere el español su reverencia, su acatamiento y respeto; por ejemplo, la limpieza de sangre, la nobleza de cuna, la realeza, el destino sellado por la voluntad de Dios, el carácter indeleble del sacerdote, del monarca, del predestinado. Un hombre recibe la consagración sacerdotal: he aquí algo que modifica su ser sustantivo, su ser personal y le confiere un carácter que imprime en la sustancia, por decirlo así, eterna de su ser,

sin que el tiempo ni ninguna vicisitud de la vida pueda alterarlo ya. Ante el sacerdote, por ejemplo, percibirá siempre el español una realidad personal de valor superior, una realidad y un valor independiente del sujeto y su estado contingente; y aun si lo encontrare en un estado de miseria y adyección superlativo, siempre el español sentirá un choquecillo interior metafísico y hará en su corazón una imperceptible inclinación respetuosa, dedicada no al hombre concreto, no al sujeto adyecto y miserable, sino a la persona ungida con el carácter sacerdotal, que indeleblemente subsiste bajo las ruinas materiales. Y decidme:

Este realismo de la persona ¿no ha de conducir invenciblemente al caballero cristiano a reconocer, aceptar, acatar y amar siempre la superioridad metafísica del Soberano Pontífice? La devoción al Pontificado romano no es en el alma de la hispanidad un accidente histórico ni el resultado de una convicción teórica o religiosa (1). Es mucho más: es la espontánea manifestación de un modo profundo de estimar la vida en sus fundamentos ontológicos. El español no ve en el Papa un hombre que por sus propios méritos se haya encumbrado en noble competencia de fervor, capacidad y talento sobre otros sus iguales o casi iguales, no, sino que contempla en él una sustancia personal ungida por Dios, elegida por Dios, que ha impreso en la entidad misma de su persona el carácter indeleble que —sean cua-

(1) Posibilidad de reverencia suprema al Pontífice y de oposición política al sujeto histórico que es Papa. (Felipe II.) Esto va incorporado al texto, pero es añadidura posterior hecha a lápiz. *(Nota del editor.)*

les fueren sus dotes subjetivas— le coloca en la cúspide de la cristiandad.

Esta estimación metafísica de la realidad de la persona por encima de lo que la persona puede poseer —cosas y dotes— nos conduce derechamente a la segunda consecuencia del realismo personalista español, que podría formularse como sigue: El español no reconoce gustoso más jerarquías que las fundadas en valores personales. Conocidas las premisas anteriores, esta consecuencia se revela evidente; pues si el valor supremo es para el español persona real, será difícil, muy difícil, obtener de él que se someta a jefes que carezcan, naturalmente, de condiciones reales para el mando. Al español no le parecerán nunca títulos suficientes para ejercer jefatura esos títulos que llamaríamos jurídicos: nombramiento legal, elección, designación automática, etcétera... Porque la sensibilidad hispánica, que es finísima para todo lo que sea metafísica y física, es, en cambio, torpe y roma para lo que pudiéramos llamar la realidad abstracta, matemática, jurídica, convencional. Por esta razón es el español tan propenso a convertir siempre en real y material la relación abstracta y formal. Para él el trato entre dos hombres no existe verdaderamente hasta que sus personalidades individuales han tomado contacto real. La relación puramente jurídica, pública, entre dos ciudadanos le es poco inteligible, porque no ve claramente las unidades que entran en la relación si no las concreta en su realidad física y personal. Pero entonces las jerarquías que estén fundadas no en la realidad personal y física, sino en la abstracción jurídica, caerán ineficaces e inoperantes en la vida española. Se dice con razón que el español es

difícil de gobernar. Y se agrega —sin razón— que es poco disciplinado. El fundamento de estos lugares comunes es el que acabamos de indicar. El español obedecerá gustoso a un jefe que tenga las condiciones personales, físicas, morales, intelectuales o metafísicas del auténtico jefe. A este jefe real, el español le obedecerá con disciplina interna. Pero al que no tenga más título para la jefatura que un nombramiento legal o una votación nutrida, el español no le entregará fácilmente su obediencia.

El alma de la hispanidad propende mucho al privilegio, porque percibe agudamente las diferencias reales entre los hombres y acepta que esas diferencias reales sean sancionadas por una ley privativa y particular, escrita o no escrita. Pero, en cambio, nada irrita más al español que el privilegio sin fundamento real o, lo que es lo mismo, con un fundamento puramente abstracto, jurídico y ficticio. Aquí se encuentra la explicación de la natural tendencia de los españoles al papel de "secuaces", su disposición a adherir con fervor a un hombre de superior valía o, como se ha dicho a veces, su afición al caudillismo. Esta tendencia no es, en realidad, otra cosa que el corolario natural del realismo personalista del alma española, la cual percibe agudamente las diferencias reales entre las personas y las acata, rebelándose, en cambio, enérgica contra las artificiosas y ficticias distinciones entre los hombres.

Mas una de las diferencias reales que separan —y al mismo tiempo unen— a los hombres es la de la jerarquía eclesiástica. La jerarquía eclesiástica aceptóla el español siempre sin vacilar, porque para el español la jerarquía eclesiástica tiene un fundamento archirreal, puesto que es fundamento metafísico

y divino. Los jerarcas de la Iglesia, y por encima de todos el Soberano Pontífice, no reciben su poder de ninguna ficción humana, más o menos engañosa, sino de Dios mismo, que es la realidad suprema y fuente de toda realidad. Ante ese poder del jerarca eclesiástico, ante la soberanía del Papa, el español se queda como sobrecogido. Tribútales el rendimiento y la reverente obediencia que tributaría a un mandato de Dios mismo. Para el español, el Papa es, pues, como el caudillo de las almas, el jefe nato de las personas. El Papa es jerarca supremo de la cristiandad no por sus méritos individuales, sino porque en él ha detenido su vista Dios mismo, confiriéndole una parcela de su poderío metafísico, inyectándole una gota de su santidad sustancial divina.

Por último, la tercera consecuencia que se deriva del realismo personalista del alma hispánica es la identificación entre la lealtad a la doctrina y la lealtad a la persona. Para el español, no hay diferencia entre ser leal a una doctrina y ser leal a la persona en quien esa doctrina especialmente encarna. Esta actitud se deriva en línea recta del valor supremo que el alma española concede a la realidad personal. Para la inteligencia y el corazón de los españoles, la doctrina se contamina fácilmente de los vicios y virtudes del que la expone, y, viceversa, la persona adquiere fácilmente las excelencias o las flaquezas de la doctrina que predica. Y así entra en la vida del hombre español ese concepto de la "consecuencia" —que tanta importancia tiene en el comportamiento moral de nuestros compatriotas—. Ser *consecuente* es un ideal que acaricia el español siempre en el fondo de su alma. Y ese ideal se le ofrece en dos formas principales: primero, significa mante-

ner a lo largo de toda su vida, sin cambios ni contraindicaciones, la adhesión de todo su ser a la doctrina y al jefe que la representa; segundo, procurar en todos los momentos de su existencia realizar la mayor posible adecuación entre la vida personal y la vida de la doctrina y la del jefe que la representa. Y esas dos armonías, la de la vida con la doctrina y la de la vida consigo misma, a lo largo del tiempo, caracterizan lo que yo llamo el lealismo español.

Este lealismo español manifiéstase empero, en formas muy variadas, aunque todas en el fondo unidas por un común denominador. Ante todo, el carácter noblemente personal de la devoción española a la humanidad de Nuestro Señor Jesucristo. El cristiano español es especialmente devoto de la santa humanidad de Nuestro Señor precisamente porque el alma hispánica no puede fácilmente distinguir entre la doctrina y la persona. Cristiano significa aquí, entre nosotros, con un acento especialísimo, que no tiene acaso en ninguna otra parte, secuaz de Cristo, no solamente confesor y propugnador de las verdades religiosas y morales enseñadas por Cristo, sino adicto a su persona humana, soldado de su hueste, siervo de su casa, discípulo de su magisterio. Y no sólo secuaz y siervo de Cristo, sino imitador de Cristo, remedador en todo lo posible de la perfección con que la humanidad de Cristo realiza la armonía entre la doctrina y la persona.

Y aun fuera del ámbito religioso realiza el alma hispánica ese lealismo típico en mil formas de la vida. Acaso la más importante y de bulto se encuentre en el conjunto de su historia misma, en el hilo de la historia de España, que es un ejemplo conmovedor de inquebrantable lealtad a la propia índole

personal del alma hispánica. Si se estudiaran en profundidad —más bien que en extensión— los pasos más críticos y decisivos de la historia de España, creo que se vería claramente lucir ese lealismo esencial del alma hispánica a sus destinos históricos en el mundo. Pero no podemos proseguir por esta línea de digresión. Interésanos ahora sobre todo hacer resaltar que el lealismo español del alma hispánica se manifiesta también en un giro muy particular, que consiste en la natural propensión del español a considerar toda disidencia ideológica como traición o al menos como subversión y rebeldía. En otros ambientes no españoles este matiz de conducta y de valoración no tiene posibilidad de aparecer y desarrollarse. Pero en España y entre hispanos aparece a menudo muy característica. Ved, por ejemplo, la reacción española frente al protestantismo. En España el protestantismo no ha podido arraigar nunca, por muchos esfuerzos que ha hecho para conseguirlo. Se dirá acaso —y ello es cierto— que ha sido siempre obstaculizado por el Poder público, civil y eclesiástico. Pero en este caso el Poder público no ha sido sino el instrumento de la conciencia general, la cual, en realidad, veía en los protestantes no sólo herejes, sino una especie de rebeldes. En los territorios americanos de la hispanidad, el protestantismo —pudiendo actuar con absoluta libertad— tampoco ha podido arraigar. El protestantismo a los ojos de los españoles significa al mismo tiempo una disidencia de doctrina y una traición a la persona de Cristo y de su representante en la tierra, el Papa. En última instancia, el lealismo español, la identificación española de la doctrina con la persona viene a parar en un motivo más, que conduce el alma his-

pana a la devoción especial por el romano Pontífice. Ser leal a la doctrina de Cristo es ser leal a Cristo, y ser leal a Cristo significa ser leal a quien de continuo representa Cristo en la tierra.

Ya es hora de extraer la conclusión de este rápido recorrido que hemos verificado por el campo de la religiosidad española. Hemos visto que la actitud religiosa no es en la hispanidad una actitud que se agregue o se superponga a la hispanidad misma. No. La religión cristiana constituye el estilo, el alma misma de la hispanidad. Ser hispánico es ser cristiano. Mas no solamente como lo es todo cristiano en el mundo, sino de un modo especial, de un modo que pone el acento y subrayado con preferencia en algunos rasgos del cuadro. El catolicismo español lo hemos caracterizado primordialmente por el realismo de la fe y el realismo de la verdad. Los cuales se conjugan y se funden en el realismo de la persona. Este realismo de la persona imprime en el cristiano español, en el caballero cristiano, una especial tendencia a reverenciar, acatar, obedecer, reconocer la autoridad suprema del Soberano Pontífice. Todo católico es papista. Pero el católico hispano lo es especialísimamente, porque a ello le conducen esos caracteres peculiares de su religiosidad cristiana, que hemos procurado señalar anteriormente. Entre los cuales hemos encontrado uno, que es la fidelidad, la lealtad a la persona y a la doctrina, sin distinción entre persona y doctrina. Esa lealtal, ese lealismo del alma española, es el que ahora, como en todo gran momento de la historia, se pone a prueba y se aquilata en el fuego de la vida. España debe ser fiel a su propio estilo, debe prolongar fielmente la tradición metafísica de su ser íntimo. Ahora bien;

el carácter esencial de lo hispánico es, como hemos visto, la consustancialidad de la hispanidad con la religión. El deber histórico de España está, pues, claramente señalado en estos momentos: consiste en mantener con inquebrantable fidelidad, por encima de todo, esa característica esencial de su índole propia. España sobre todo. Y España es esencialmente idéntica a religión cristiana. Luego España cristiana ha de ser nuestro ideal: el ideal multisecular de este pueblo nuestro, que se ha forjado en lucha por la fe.

Mas, como hermana mayor o madre de las otras naciones hispánicas en la tierra, España tiene el deber de ser ejemplo y paradigma en aquellas formas de vida que precisamente realicen con pureza los rasgos esenciales de la índole común a todos los pueblos de la hispanidad. Ahora bien; lo esencialmente hispánico, la medula misma de la hispanidad es la religión. Y justamente la religión es lo que más íntimamente puede apretar nuestra unión con las naciones del mundo hispánico. La unidad de las naciones hispánicas debe cimentarse principalmente sobre la unidad de religión, de pensamiento y de sentimientos católicos. Cualquier otra base de unión que no sea la religiosa corre el peligro de derivar hacia formas de vida accidentales o periféricas, en que la divergencia pueda acaso más que la convergencia. La religión, en cambio, es siempre el centro y la raíz de lo hispánico en el mundo.

Hagamos, pues, con todos los pueblos que en la tierra representan la modalidad humana de la hispanidad, hagamos un apretado haz, atado, ligado y religado con el vínculo secular de la fe católica. La hispanidad puede unirse, debe unirse toda en torno al Jefe excelso de la Santa Iglesia. Precisamente aho-

ra, cuando los más notorios grupos humanos de la tierra se destrozan por diferencias terrestres, es cuando la hispanidad puede reanudar gloriosamente su tradición sobrenatural, y unida por la fe en la providencia de Dios, cuyos inescrutables designios acatamos y veneramos respetuosos, elevar al cielo su común plegaria para que la Iglesia de Cristo, con su pastor delante, logre abrir a la humanidad la vía de la paz y de la concordia. A todos los pueblos, a todos los hombres que llevamos en nuestra alma la forma de lo hispánico y en nuestra sangre la sangre de San Fernando, puede unirnos, debe unirnos, la comunidad indestructible de pensamiento religioso. Esta comunidad de fe es todavía hoy la ejecutoria gloriosa de nuestro común pasado. Sea de nuevo la bandera de nuestro común destino futuro. La hispanidad puede volver a ser en el mundo, otra vez, el baluarte y brazo de la religión cristiana. Sin duda, en formas históricas nuevas que, sin ser el remedo de un pretérito definitivamente cancelado, logren reavivar un espíritu cuya vitalidad no se ha extinguido nunca y que se halla ahora oteando en el horizonte nuevas empresas universales para su ardor constructivo. Cualquiera que sean los destinos de las distintas naciones que constituyen la hispanidad en la tierra, un punto esencial hay en que pueden todas reconocerse vinculadas: en su hispanidad justamente, es decir, en su irrevocable misión religiosa sobre el planeta. El caballero cristiano es por esencia paladín de la Iglesia. Ser fiel a este destino que Dios le ha impuesto en la historia universal es el deber supremo de su lealtad para consigo mismo y para con Dios.

El que os habla presenció hace ocho años el espectáculo indescriptible de un pueblo hispánico deshecho en manifestaciones de un entusiasmo gigantesco. El recibimiento que la población de Buenos Aires tributó en octubre de 1934 al excelentísimo señor cardenal Pacelli, en la ocasión del Congreso Eucarístico, tuvo formas y proporciones tan desusadas y exorbitantes, que permanecerán por siempre grabadas en la memoria de los que lo presenciaron. Su Santidad el Papa Pío XII no puede haberlo olvidado. A algunos sorprendieron los hechos hasta el punto de exclamar —yo mismo pude oírlo—: "¡Nunca hubiese creído que en Buenos Aires había tanto católico!" Esta frase caracteriza muy exactamente el fondo inextinguible de hispanidad que palpita vivo en América. Tan pronto como se toca la fibra profunda de la religión, reaparece en la Pampa, como en las faldas de los Andes o en las selvas del trópico, el buen caballero cristiano, el buen paladín de la cruz, ofreciendo su brazo y su mente a la causa de Cristo. A esos hermanos nuestros de América, a esos hermanos nuestros de raza, de sangre, de idioma y de fe podemos confiadamente convocarles con nosotros a una nueva Santa Cruzada, la cruzada de la paz por la oración, la cruzada de la paz de Cristo, que predica en el mundo nuestro Santo Padre Pío XII.

IDEAS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE ESPAÑA

Discurso pronunciado en la Universidad de Madrid en la apertura del curso académico 1942-1943

Excelentísimo señor,
señoras, señores:

Siempre es tiempo y ocasión oportunos para pensar en Dios y en nuestra alma. Pero hay momentos de la historia que parecen expresamente dispuestos por la Providencia divina para que con más ahínco, con más gravedad y profundidad, enderecemos nuestra mirada hacia lo alto y pidamos al cielo protección y amparo. Dios envía a su inescrutable antojo la bonanza y la tormenta. Mas durante los períodos de bonanza que a veces concede Dios a la humanidad el hombre sucumbe fácilmente a la tentación de creer que el paso lento y regular de los acontecimientos, en una normalidad ecuménica, no es obra de Dios, sino efecto de leyes naturales de la historia, de la sociología, de la psicología, de la economía. El orgullo del hombre llega a veces —sobre todo en tiempos de próspera regularidad— al extremo de olvidar que la suprema dirección del transcurso histórico pertenece a Dios, y creer que la vida de los hombres —tanto la individual como la colectiva— puede quedar íntegramente determinada por las averiguaciones científicas que obtiene el ejercicio me-

tódico de la razón. Pero un día, de pronto, en el horizonte sereno, aparecen densos nubarrones de tormenta. Estalla el conflicto, sobreviene la crisis. La vida —la vida de cada hombre en particular, como la vida nacional y aun la vida de toda la humanidad— se hace angustiosamente problemática. Las leyes de las ciencias sociales, morales, jurídicas, económicas, esas leyes naturales de que tan ufano se sentía el hombre, revélanse imprecisas, ineficaces, insuficientes, falsas. El hombre —que se imaginaba timonel omnipotente de su propio destino— vese de pronto náufrago en un mar de incertidumbre e incapaz de prever y preparar el futuro más inmediato. Los acontecimientos se precipitan. Vívese en pocos días mucho más y más intensamente que antes se viviera en años. Lo inesperado acontece. Lo que razonablemente podía esperarse no se realiza. La muerte ronda en torno nuestro, nos acecha y cae sobre nosotros como el tigre sobre su presa. Dijérase que la vida se encajona en estrechuras de torrente y catarata y que la historia acelera su curso, rindiendo en pocos años, y aun en pocos meses, trayectorias que, en otros períodos, hubiera necesitado para recorrerlas decenios y aun acaso una evolución secular.

En estos momentos es cuando el hombre vuelve la vista a Dios. El angustioso espectáculo de su pequeñez y de su impotencia le remite al origen de toda grandeza y de toda fuerza. El vendaval que sacude las altas construcciones humanas sobre la faz de la tierra enciende o reaviva en la intimidad de las almas —de muchas almas— la llama clara de la fe, de la serena esperanza y del amor a Dios. ¡Gracias sean dadas a la insondable Providencia,

que en estos períodos de probación consiente los males para extraer de ellos muy mejores bienes y a veces para enderezar el curso torcido de muchas vidas, tanto de individuos como de naciones!

Necesidad de una filosofía de la historia de España.

Pero esta gracia de meditación que Dios concede a los hombres en los períodos turbulentos de la historia; esta gracia de íntima conversión hacia lo eterno en los momentos más trágicamente efímeros de lo temporal, no solamente devuelve al hombre a los brazos del Buen Pastor, sino que también puede orientarle —si la aprovecha convenientemente— en la búsqueda de un camino firme sobre la tierra. La elevación del alma a Dios no implica enajenación de la humanidad. Al contrario, predispone y prepara eficazmente para la acción concreta en el mundo, porque imprime en el pensamiento una idea más clara de lo que debemos ser y hacer, y en la voluntad, una resolución más enérgica de serlo y hacerlo. La oración —es decir, el descenso del alma al fondo de sí misma en busca de Dios— nos pone en contacto con nuestra más íntima y propia esencia; nos descubre nuestra personalidad más auténtica; nos hace ver lo que en última realidad somos y queremos verdaderamente. Ahora bien; la acción humana más eficaz y fecunda en esta vida terrestre es también la que nace de los más hondos y propios senos de nuestra persona —aquellos a que descendemos solamente en la oración y meditación—. Lo que tuerce, malogra y aniquila las vidas de los hombres es la

infidelidad —la traición a Dios, la traición a sí mismos, la traición a la patria—. La oración, empero, conduciéndonos a través de las estancias del alma hasta la última y más recatada, en donde mora latente, pero siempre operante, nuestro mejor y más verdadero yo, nos disuade de las actividades superficiales y falsas y nos invita con dulce tenacidad a la acción verdadera, llena de forma propia y de estilo auténtico.

Mas dentro de esa profunda persona que somos cada uno de nosotros hállanse fundidos en la indiscernible unidad del sujeto metafísico dos elementos de orden diverso: nuestra personal relación con Dios y nuestra personal relación con los demás hombres; el amor de Dios y el amor del prójimo. El primero, o sea nuestra relación con Dios, encuentra su órgano concreto en el culto, o en los sacramentos, en la enseñanza y disciplina de la Iglesia. El segundo, o sea nuestra relación con los otros hombres, encuentra su órgano concreto en la familia, en la sociedad, en la patria. Aristóteles definía al hombre como "animal político". Habría que añadir a esta definición, para tenerla completa, que ese animal político es, además, hijo de Dios. A los dos ingredientes de nuestra personalidad, al humano y al divino, ha de descender, pues, nuestra oración y meditación, para inquirir en el fondo de nuestra alma cuál es la voluntad de Dios en cada caso de nuestra vida, y ponerla en práctica, realizando así, con plenitud de autenticidad, nuestro propio y más inequívoco ser personal. Porque lo que somos, lo somos en Dios y en la sociedad humana, y nuestra persona desenvuelve su entidad histórica en el comercio esencial con esas dos fuentes, de donde se va nutriendo día por

día. La oración y meditación —a que nos empujan con más insistencia que nunca estos períodos dramáticos de la historia como el que desde hace algunos años atravesamos— ha de consistir, por tanto, en poner cada vez más claro nuestra relación con Dios y con los hombres.

Ahora bien; nosotros somos españoles. Nuestras relaciones con los hombres se desarrollan, necesariamente, en el ámbito de la nación, de la patria española. Pertenecemos, por esencia, a esa unidad histórica que se llama España. Lo que somos, lo somos en España y por España; es decir, que todo lo que nuestra persona contiene de espíritu terrenal y humano lo ha recibido del organismo histórico en el cual la Providencia nos ha hecho nacer. Nuestra vida, el despliegue de nuestro ser personal en el tiempo, ha de consistir, pues, necesariamente, en una continua correlación con esa superior unidad que es España, y en cuyo seno cobijados hemos nacido, vivimos y moriremos. La patria, de continuo, nos da nuestro ser; nosotros, de continuo, merced a nuestra acción, damos vida histórica a la patria.

Y una de dos: o esa correlación de la persona individual con la patria se anquilosa en un automatismo inconsciente, en un sistema mecánico de reacciones sentimentales y habituales, o esa correlación se construye sobre una decisión clara, consciente, tomada con plena, luminosa deliberación en acto decisivo de la voluntad. ¿Por cuál de las dos posibilidades vamos a decidirnos nosotros, universitarios, hombres dedicados por vocación al ejercicio de la inteligencia? Es evidente que nuestra misma definición profesional nos obliga más que a nadie a la claridad intelectual en toda nuestra vida. Nuestro

patriotismo no puede, no debe ser el adorable pero ciego sentimiento que mueve en sus reacciones al hombre rudo, de escasa o nula formación mental. En toda alma humana, incluso en la del más refinado intelectual, hay, sin duda, una gran porción de elementos automáticos, mecánicos, que actúan sin haber sido previamente depurados por un esfuerzo consciente de esclarecimiento espiritual. Pero justamente el hombre de meditación se distingue de cualquier otro tipo humano por el afán más o menos eficaz de dar a la sustancia de su alma la mayor posible claridad —claridad en los propósitos, claridad en las motivaciones, conciencia clara de los sentimientos que accionan la conducta—. Mas nosotros, universitarios, somos principalmente hombres de meditación. ¿Qué menos podemos hacer que meditar alguna vez seriamente sobre los motivos de nuestro patriotismo, sobre las obligaciones que la patria nos impone, sobre la orientación que a nuestras vidas personales imprime el hecho de ser españoles y de amar a España más que a ninguna otra cosa del mundo? Pero esta meditación supone, por otra parte, en nosotros, un conocimiento de lo que España es. Y España no es solamente lo que hoy es, sino también, y sobre todo, lo que ha sido. El ser de una nación está constituido por su pasado, su presente y su porvenir, porque la realidad nacional es del orden espiritual, no material, y su esencia se cierne por encima de la línea del tiempo, en que va realizándose poco a poco. Nosotros, universitarios, hombres dedicados a la meditación intelectual, si queremos —y necesariamente debemos querer— poner en claro nuestra correlación con la patria española, necesitamos, ante todo, formarnos una idea

inequívoca de la historia de España y de lo que esa historia significa, es decir, extraer de la historia de España su sentido. Ahora bien; el sentido de la historia no es otra cosa que lo que generalmente se llama filosofía de la historia. Necesitamos, con urgencia, una filosofía de la historia de España. La generación que actualmente forma la vanguardia, en la marcha histórica de España, necesita fundar su incoercible espíritu de acción renovadora en una idea clara de lo que España es, de lo que la España eterna es; necesita apoyar todos sus esfuerzos en una auténtica filosofía de la historia de España. Y nosotros, los hombres de pensamiento, los universitarios, estamos obligados a dársela. Ésta es, sin duda, la más alta y valiosa contribución con que, desde nuestros cuartos de trabajo, podemos colaborar al advenimiento de la España nueva.

Por todas estas razones he pensado que acaso no fuera inoportuno ofrecer aquí, al comienzo de un nuevo curso académico, la exposición de algunas ideas susceptibles de iniciar la estructura de esa tan necesaria filosofía de nuestra historia. Lejos de mi ánimo el arrogante propósito de presentarlas como un todo acabado y perfecto. Por el contrario, las someto a vuestra consideración como lo que propiamente son: como ensayos y tanteos provisionales, ocurrencias propias, probablemente mal fundadas, pero que quizá puedan servir a modo de ponencia para ulteriores discusiones, mejoras y perfeccionamiento.

I

PROLEGÓMENOS GENERALES SOBRE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

La filosofía de la historia de Hegel.

La sensibilidad histórica es una de las más propias características del hombre contemporáneo. Empieza a desarrollarse en los últimos años del siglo XVIII, da frutos ya robustos y sabrosos en la primera mitad del siglo XIX y llega en la época actual a un espléndido desenvolvimiento, que hace de la historia la ciencia típica de nuestro tiempo.

La sensibilidad histórica se inicia como reacción frente al árido racionalismo revolucionario. Los hombres del siglo XVIII, nutridos en las rigurosas demostraciones de la matemática, de la física, de la metafísica, habíanse empeñado en juzgar también las instituciones sociales, las formas de vida, con el criterio de la más estricta racionalidad. En consecuencia, oponían a las realidades humanas, que las generaciones les habían legado, una negativa rotunda, fundándose en el carácter absurdo, irracional,

ilógico, que la herencia del pasado humano arrastraba consigo. Quiso hacerse entonces de la *razón pura* la única rectora y gobernadora de la vida. Y surgió en el mundo el espíritu revolucionario, que no es otra cosa que el pueril empeño de racionalizar de una vez para siempre las formas irracionales de vida legadas por las generaciones anteriores.

La lucha contra este racionalismo esquemático y revolucionario despertó, empero, en los hombres el sentido de lo histórico. A la *razón pura* se opuso la veneración de la historia. Al esquema geométrico se opuso la belleza del pasado. A la revolución se opuso la tradición. Y las mentes comenzaron a acostumbrarse poco a poco al pensamiento histórico. El cambio radical del punto de vista alcanza su más aguda expresión en el sistema filosófico de Hegel, el cual logra el increíble éxito de "historificar" —por decirlo así— la razón misma, o sea de convertir la razón pura en pura historia. La contraposición entre razón e historia, entre revolución y tradición, queda superada por Hegel merced a su idea de la razón histórica o de la tradición racional: la razón sería por esencia dialéctica, es decir, consistiría precisamente en un pensamiento sucesivo, temporal, y los acontecimientos de la historia humana no serían otra cosa que la manifestación concreta, extrema, visible y narrable del proceso interno de la razón en el despliegue de su necesidad dialéctica.

¿Quién no advierte en esa inaudita hazaña de Hegel un nuevo producto del afán tan moderno por secularizar la vida? Ya la filosofía de los siglos anteriores —XVII y XVIII— había iniciado este afán y lo había orientado hacia un sistema de racionalismo perfecto, que llegó a anular toda distinción entre

la naturaleza y la gracia. Pero todavía el acontecer en el tiempo, la sucesión y vicisitudes de los hechos humanos, quedaban fuera de esa naturaleza racionalizada; todavía la historia seguía siendo un escándalo para la razón pura, que no podía someter a sus principios las irregularidades de la vida humana. Hegel fue quien dio el paso decisivo. Hasta Hegel los intentos por extraer el sentido de la historia no habían logrado desasirse del inevitable providencialismo que Bossuet magníficamente pregonara. A partir de Hegel, fue ya posible una filosofía de la historia sin Dios.

Y, en efecto, a partir de Hegel se han intentado los más variados recursos para constituir la filosofía de la historia sin Dios. La escuela hegeliana ha dado a luz abundantes sistemas de la evolución histórica. Paralelamente, empero, la investigación científica, despreocupada de todo problema filosófico y atenida a la fijación de los hechos, ha caminado durante los ochenta últimos años con paso de gigante. Las sombras misteriosas que encubrían el pasado de la humanidad han empezado a desvanecerse al soplo enérgico de pacientes y concienzudos investigadores. El espectáculo maravilloso del pretérito se ha ido organizando lentamente en cuadros de clara visualidad. Comparad cualquiera de las viejas historias con cualquiera de las más recientes, y quedaréis pasmados del enorme aumento que en tan breve tiempo ha logrado el conocimiento concreto de los hechos pasados.

¿Puede decirse otro tanto de los esfuerzos por obtener una interpretación filosófica de la historia? No sólo no puede decirse otro tanto, sino que el fantástico progreso de la pura investigación histó-

rica ha sido justamente el que ha puesto más en evidencia la increíble pobreza de los resultados que la filosofía hegeliana ha obtenido en sus intentos de racionalizar la historia. Sustituir la Providencia divina, con su dimensión de infinita fecundidad, por un esquema racional más o menos ingenioso es como matar la vida o como reducir a geometría la riquísima variedad de las formas naturales. Por amplias y flexibles que sean las mallas del esquema racional, nunca podrán caber en ellas las inimaginables posibilidades que se nos ofrecen en la realidad histórica. El espectáculo de los intentos —siempre repetidos, siempre fracasados— de la filosofía moderna por reducir la historia a sistema debiera ser por sí solo una como prueba experimental de la imposibilidad del empeño. Mas séanos permitido apuntar aquí dos razones que, a nuestro parecer, infirman de antemano todo intento de construir un sistema racionalista de la historia.

No hay sistema de la historia.

La primera razón es que la racionalización de la historia se propone, en realidad, un imposible: pretende dar a la historia un carácter que la historia no tiene de suyo, quitándole, en cambio, un carácter que constituye su propia esencia. La historia es, por esencia, vida; es decir, tiempo. La temporalidad constituye su elemento primordial. Los acontecimientos son de suyo fluyentes, son de suyo cambiantes en la duración. Pero la filosofía racionalista de la historia aspira a sistematizar el acontecer. El empeño es contradictorio. Un acontecer sistemático

no es acontecer histórico. No puede haber historia de las trayectorias que recorren los astros o de eclipses de sol, justamente porque éstos son sucesos sistematizados, es decir, ahistóricos. No puede haber historia de las vidas de los animales —por ejemplo, del elefante—, porque la vida del elefante está sistematizada en las leyes de su especie. Eso es lo que la hace ahistórica. Si la historia pudiese reducirse a sistema, dejaría de ser historia para convertirse en una como astronomía o biología de la existencia humana. Y el más consecuente y sincero de los epígonos de Hegel, Osvaldo Spengler, proclama, en efecto, sin rebozo, que la historia de la humanidad se reduce a una anatomía y morfología comparada de esos ingentes organismos vivos que él llama culturas. Lo mismo podríamos decir de cualquier otro intento de sistematizar racionalmente la historia. Necesariamente conduce a "deshistorificar" la historia, es decir, a reducir la historia a otra realidad no histórica —por ejemplo, la económica (Carlos Marx), o la geográfica (Taine), o la ética de los valores (Rickert), o la sociológica (A. Comte).

Ahora bien; ese empeño de *reducir* la realidad histórica a otra realidad no histórica está a su vez fundado —y ésta es la segunda razón de que antes hablaba— en un prejuicio filosófico que actúa más o menos explícito en todos los sistemas derivados del idealismo cartesiano. El prejuicio a que me refiero podría llamarse principio de la realidad única. Consiste en suponer que todos los objetos que se ofrecen a la contemplación y estudio del hombre son formas en apariencia diferentes, pero en el fondo idénticas de una y la misma realidad. Según esto, el esfuerzo propio del conocimiento humano habría

de consistir, en efecto, en descubrir esa única realidad, que se ofrece a nosotros en formas diferentes; y el mayor éxito que el estudio científico de un objeto pudiera alcanzar sería el de *reducirlo* a otro más simple y ya conocido. Así, la regla más segura y característica del método científico que expone Descartes consiste en dividir los problemas, en reducir lo complejo a lo simple, hasta llegar a los elementos evidentes, que son propiamente los elementos de la realidad matemática. El principio de la realidad unívoca postula, pues, que toda la realidad es en el fondo matemática, pura extensión y movimiento, y exige que los objetos de investigación sean estudiados y contemplados en el sentido de reducirlos lo más posible al ideal del conocimiento matemático, en el cual la realidad se nos ofrece desnuda y tal como verdaderamente es. La *Crítica de la razón pura,* de Kant, es el más profundo esfuerzo hecho por la inteligencia humana para presentar en forma plausible esta concepción que considera el conocimiento como un proceso infinito de aproximación al ideal de la realidad matemática. Y así, la ciencia positiva moderna, impulsada desde el siglo XVII por ese mismo principio, ha intentado siempre —con más o menos fortuna— reducir la física a matemática, la química a física, la biología a química, la psicología a biología, la historia a psicología —o a biología— o a pura lógica. Siempre la regla ideal del pensar racionalista o idealista ha consistido, pues, en reducir una esfera compleja de la realidad a otra más simple. Y en ello justamente se ha cifrado muchas veces el carácter propio del pensamiento científico.

Pero ese prejuicio de la realidad unívoca es, en efecto, un prejuicio. Sus consecuencias —si llegaran a hacerse efectivas— serían la desolación universal de nuestra imagen del mundo. Si ese proceso de reducción tuviese lugar efectivamente, si la humanidad se redujese a vida biológica y la vida biológica se redujese a sistemas fisicoquímicos, y los sistemas físicos se redujesen a mecanismos, y los mecanismos se redujesen a ecuaciones matemáticas, entonces el espectáculo del mundo perdería toda su variedad y multiplicidad cualitativas. En el mundo matemático del idealismo racionalista no habría ni colores, ni sabores, ni olores, ni variedad de cuerpos, ni diversidad de vivientes, ni fines, ni propósitos, ni bondad, ni belleza, ni, en suma, eso que precisa y justamente llamamos la realidad. El prejuicio de la realidad unívoca, llevado a su extremo límite, conduce, pues, justamente, a la anulación de la realidad misma, tal como la vivimos en nuestra vida.

Frente a ese prejuicio —que nace con los postulados del idealismo filosófico—, podemos y debemos nosotros afirmar el principio contrario, el principio de la diversidad de la realidad. Lo que llamamos la realidad no es una única manera de ser, sino una pluralidad de realidades, que, siendo todas ellas realidad; es decir, entidad; es decir, objeto de posible conocimiento, son, sin embargo, irreductiblemente distintas las unas de las otras, y poseen todas y cada una su estructura propia y peculiar. El prejuicio de la realidad unívoca consiste en creer que las diferentes ciencias —matemáticas, física, química, biología, psicología, historia— son tan sólo diferentes modos de concebir una y la misma realidad fundamental. En cambio, nuestro principio de la di-

versidad de la realidad o de la realidad análoga consiste en la tesis —exactamente contraria— de que las diferencias entre los modos, métodos y conceptos de cada ciencia corresponden, efectivamente, a diferentes estructuras ontológicas de los objetos estudiados. A la base de cada una de las dos concepciones hay una muy distinta ontología o teoría del ser. La ontología, en que se funda el prejuicio de la realidad unívoca, considera que la voz "ser" significa siempre y en todo caso lo mismo, aunque parezca referirse a cosas distintas. En cambio, la ontología, que sirve de base a nuestro principio de la realidad análoga, entiende la palabra "ser" en sentidos que tienen algo de común, pero también mucho de diferentes, y esto que tienen de diferente pertenece, efectivamente, a las cosas mismas diferentes, y no sólo a nuestro diferente modo de pensarlas y conocerlas en las ciencias.

Habrá, pues, que plantear en la ontología el problema de las estructuras, que caracterizan cada tipo diferente de realidad. Porque la realidad ideal —la de los objetos matemáticos, la de las relaciones, la de las esencias, etc.— no es en su estructura la misma realidad que la realidad física, aunque ambas son realidad. Ni tampoco la realidad biológica es la misma que la realidad física ni que la realidad ideal. Ni tampoco la realidad histórica es la misma que la realidad biológica, ni que la realidad física, ni que la realidad ideal. Cada una de estas realidades es irreductible a la otra. Intentar *reducirlas* fue el empeño vano del espíritu monista e idealista en las ciencias del pasado siglo. Hoy, en cambio, recluida cada investigación en el círculo de su propio objeto, plantéase más bien a la filosofía la incumbencia

opuesta, la de definir o describir, al menos, las estructuras características de cada modo fundamental de ser realidad. La historia, por ejemplo, no es el modo histórico de conocer la realidad, sino el modo de conocer la realidad histórica.

La estructura de la realidad histórica.

El primer problema que nos sale, pues, al paso al abordar el tema de la filosofía de la historia es el de la estructura propia de la realidad histórica. ¿Qué es la realidad histórica? ¿Qué tiene de peculiar, propio e irreductible? ¿Qué es lo que la constituye como *tal*, como realidad histórica y no otra? Intentaremos, ante todo, contestar a estas preguntas brevemente. Y para ello, prescindiendo aquí de otros puntos de vista, nos limitaremos a considerar la relación que la realidad histórica mantiene con el tiempo. Es harto evidente que el tiempo desempeña en la historia un papel esencial. La realidad histórica es una realidad temporal, es una realidad que acontece, es decir, que sobreviene en el tiempo después de algo y antes de algo. En esto diferénciase ya la realidad histórica, radicalmente, de la realidad ideal. Porque la realidad ideal —que es la de los objetos matemáticos, la de las relaciones, la de las esencias— se caracteriza justamente por no estar en el tiempo; es más, por no mantener con el tiempo ninguna relación. En puridad, la realidad ideal no puede llamarse eterna, sino más bien intemporal. El tiempo está ausente de ella. ¿Qué sentido tiene preguntar ¿cuándo?, con referencia a la igualdad de los ángulos del triángulo a dos rectos? La reali-

dad ideal es lo que es, sin que el tiempo tenga con su ser la más mínima relación. Los objetos ideales no empiezan a ser, no cesan de ser. Ni en ellos ni en torno de ellos transcurre el tiempo. En la historia, en cambio, el tiempo constituye un ingrediente esencialísimo, el nervio mismo de la sucesión.

¿De qué manera? Porque no basta, ni mucho menos, para caracterizar la estructura de la realidad histórica decir que esta realidad mantiene una relación muy estrecha con el tiempo. Otros modelos de realidad —la biológica, la física— están también en el tiempo. El animal vive, es decir, empieza a existir, dura existiendo, cambia y muere después de algo y antes de algo. Sin embargo, la vida del animal no es realidad histórica. Tampoco el cuerpo material, la piedra, el astro, son realidades históricas, aunque también ellos duran en el tiempo, se mueven en el tiempo, giran en trayectorias de tiempo, reciben acciones en el tiempo, devuelven reacciones en el tiempo, antes de algo y después de algo. Será, pues, necesario precisar qué clase de relación mantiene con el tiempo la realidad histórica, a diferencia de la realidad biológica y de la física.

Si consideramos primero la relación que la realidad *física* mantiene con el tiempo, podemos describirla brevemente en estas palabras: la realidad física está en el tiempo, pero el tiempo no está en ella. La piedra dura, pero en su duración permanece igual a sí misma. No cambia por el solo hecho de durar. El tiempo en el cual yace no muerde sobre ella. El mero hecho de que transcurra el tiempo no altera el ser de las realidades físicas, las cuales están en el tiempo como en un lecho que no influye en nada sobre quien lo ocupa. Para las realidades físi-

cas el tiempo es un puro ámbito inoperante, inactivo, un simple espectador de las modificaciones que se producen en los cuerpos por choques mecánicos dentro o fuera.

En cambio, la realidad biológica, la realidad viviente, la realidad de una planta, de un animal, mantiene con el tiempo otra clase de relación muy diferente. Podríamos expresarla en estos términos: la realidad viviente está en el tiempo, pero el tiempo también está en ella. La realidad viviente cambia y varía no sólo —como la piedra— por acciones mecánicas, que no comprometen la actuación del tiempo puro, sino por la virtud del simple durar. El solo hecho de que transcurra el tiempo altera el ser de la realidad viviente, o dicho de otro modo: la realidad viviente envejece. Envejecer es ser distinto de sí mismo en momentos sucesivos del tiempo por el mero hecho de transcurrir el tiempo. En la realidad viviente el tiempo muerde. El tiempo actúa dentro del animal y de la planta. El tiempo no es simplemente el lecho o ámbito inoperante en que el animal está, sino que es, además, un factor interiormente activo, un ritmo íntimo que se despliega en la melodía de la vida.

Pero la relación que la realidad histórica mantiene con el tiempo es todavía más íntima que las dos que acabamos de describir. Por de pronto, la realidad histórica está en el tiempo como la realidad física, y es alterada también por el tiempo como la realidad viviente. En cierto sentido, pues, la realidad histórica asume en sí los caracteres propios de las dos realidades anteriores: la física y la biológica. En el tiempo transcurre la historia, como en el tiempo se verifican los procesos físicos y mecánicos.

También el tiempo *hace* la historia, como hace la vida animal y vegetal; de suerte que puede decirse propiamente que el tiempo está en la historia, y no sólo la historia en el tiempo. Esta primera semejanza entre el objeto histórico y el objeto biológico es, sin duda, la que ha movido a Spengler a tratar la historia como biología o morfología comparada de las culturas.

Pero en el objeto histórico hay algo más que no hay en el biológico y que nos impide en absoluto *reducir* la historia a biología —ni a ninguna otra disciplina—. ¿Qué es esto que hay, además, en la realidad histórica? Hay que las variaciones producidas por el tiempo en la realidad biológica son previsibles, mientras que las sucesivas variaciones producidas en el objeto histórico por el tiempo no son previsibles. Si consideramos la serie de transformaciones que sufre un árbol, un animal, y que constituyen su vida, advertiremos en seguida: primero, que son siempre las mismas en todos los individuos de una misma especie, y segundo, que siguen el mismo inflexible orden en todos los individuos de la misma especie. De suerte que, estudiándolas en uno o dos o tres ejemplares, podemos fijarlas en una *ley* de sucesión, perfectamente determinada, y preverlas para la vida de todos los individuos de la especie. Por eso, exactamente, es por lo que no hay historia —y sí, en cambio, ciencia natural— de las vidas animales. Consideremos, por el contrario, la serie de transformaciones que constituyen la historia de una nación o de un hombre determinado. Aquí es imposible prever nada, porque ni los acontecimientos son los mismos en las vidas de todas las naciones, ni el orden de ellos sigue en todas un

mismo módulo o ritmo. Las naciones históricas no constituyen una especie de la cual cada nación sea un individuo. No les sucede a todas lo mismo y en el mismo orden de sucesión. Tampoco las vidas de los hombres son entre sí iguales ni en el contenido ni en el orden de los acontecimientos. De todos y cada uno de los hombres puede preverse con exactitud la serie de transformaciones que sufrirán *como animales;* por ejemplo, que a tal edad empezarán a caérseles los dientes y a salirles otros nuevos; que a tal otra edad entrarán en la pubertad; que a tal otra edad comenzarán a aparecer las canas, a caerse el pelo. etc., etc. Pero sobre su vida animal, sobre su vida biológica, vive cada hombre otra vida —llamémosla histórica—, que es la serie de transformaciones por las que atraviesa su ser humano, el conjunto de lo que acontece al hilo del tiempo —en su relación con otros hombres—. Esta vida no puede ser reducida a leyes generales; es una vida peculiar, propia, única. Puede ser narrada posteriormente, puede ser escrita, puede ser admirada, aplaudida, vituperada, censurada. Es vida histórica. Es la vida de lo que el hombre tiene de no animal. Estamos llegando ya al núcleo íntimo que constituye la realidad histórica. La vida del animal es la ejecución por el individuo de la melodía preescrita y prescrita a la especie. Cada abeja se limita a repetir fielmente lo que todas las abejas hacen por imperativo de su esencia específica. Por eso nosotros podemos estudiar científicamente esa melodía que cada especie animal ejecuta en su vida, anotarla y saber de antemano —y retrospectivamente— lo que una abeja hará dentro de mil años e hizo hace mil años. Pero

el hombre es otra cosa además de animal. El hombre vive sobre la vida biológica otra vida en la cual no es ya sólo ejecutante, sino al mismo tiempo también compositor. El hombre inventa por sí mismo la melodía que ejecuta en su vida. El hombre escribe el papel que representa. El hombre es simultáneamente actor y autor de su propia evolución. Ahora bien; esta peculiaridad de la vida humana, que la hace imprevisible, irreductible a leyes específicas generales, llámase libertad. Hemos llegado a la estructura esencial de la realidad histórica. La realidad histórica es una realidad libre.

¿Qué significa esto? Significa, en primer término, que no está determinada de antemano. Acabamos de verlo con todo detalle. Pero lo que no está determinado de antemano es, en su reverso, determinable. El objeto histórico no está hecho de una vez para siempre. Pero está haciéndose, y haciéndose libremente, es decir, pasando de la indeterminación a la determinación, sin que la determinación posterior esté prefijada en la indeterminación anterior. Tiene que haber, pues, un factor que verifique la determinación de lo indeterminado; ese factor no puede ser otro que la voluntad, la voluntad libre. En el fondo de la realidad histórica hallamos, pues, la voluntad libre. Mas la voluntad libre es propiamente lo que denominamos persona. Luego la realidad histórica, que es viviente, temporal y libre, es, en resumidas cuentas, personal. El objeto de la historia es la persona. La persona, empero, es el sujeto que con su pensamiento y su voluntad produce por sí mismo libremente la serie de sus propias transformaciones. Esas transformaciones no pueden, por

consiguiente, ser constreñidas en ningún módulo de ley específica, genérica, susceptible de aplicación universal.

La historia como biografía.

Hemos llegado al término de esta primera indagación nuestra. Preguntábamos por la estructura propia de la realidad histórica. Hemos hallado que la realidad histórica es, esencialmente, personal; es decir, que lo histórico, la materia de la historia, es la persona —la persona humana—. La primera y fundamental forma del objeto histórico será, pues, la vida personal, la vida de una persona. Correlativamente, la primera y fundamental forma de la historiografía, de la ciencia histórica, será la biografía, la narración de una vida personal, la descripción de la serie de transformaciones por que pasó en el tiempo y por el tiempo un sujeto racional libre, es decir, una persona. Luego veremos cómo y en qué condiciones, por derivación, puede el historiógrafo tomar como objeto de su estudio la vida de un pueblo, de una nación, o incluso de la humanidad. Por de pronto, convendrá que nos detengamos un instante en esta forma primordial de toda historia, que es la biografía de una persona.

Tres elementos fundamentales encontramos en una vida humana: primero, los *hechos* o acontecimientos de que se compone; segundo, el hilo o *trayectoria* que une entre sí esos hechos, los ensarta unos en otros y les presta unidad de continuidad en el tiempo; tercero, la *persona* de quien son los hechos y de quien es la trayectoria vital. Porque, en

efecto, toda vida humana se descompone en una serie de acontecimientos que pueden en rigor considerarse aislados y describirse aislados los unos de los otros. Pero esos acontecimientos, en realidad, no están aislados, sino que se siguen los unos a los otros, sin solución de continuidad; penetran los unos en los otros; existen todavía cuando ya empiezan a ser sustituidos por los subsiguientes; se prolongan y compenetran los unos en los otros de tal suerte, que la vida humana no es una serie inconexa de notas musicales, sino una verdadera melodía, cuyas partes van necesitándose unas a otras y fluyen todas en dependencia de la unidad fundamental, que imprime al conjunto carácter y estilo personales. Mas esa unidad —ya superior y aun ajena al tiempo— es la profunda, auténtica y verdadera persona.

De aquí, empero, se derivan para la labor del biógrafo —que es el prototipo del historiador— tres incumbencias esenciales: la fijación de los hechos, su interpretación en la trayectoria total de la vida y la penetración en la esencia profunda de la personalidad biografiada. En toda biografía —en toda buena biografía— deberá, pues, haber, por lo menos, el esfuerzo de satisfacer a esas tres exigencias. A la primera, a la fijación de los hechos, satisface el biógrafo con los conocidos métodos de crítica histórica, encaminados a establecer —como decía Ranke— lo que "efectivamente sucedió". A la segunda satisface el biógrafo con la propia intuición de la continuidad en la melodía de la vida narrada. El biógrafo, merced a su familiaridad constante con los hechos de su personaje, conviviendo, por decirlo así, retrospectivamente con él, "metiéndose en su pellejo", esforzándose por descender intuitivamente en el

alma del biografiado, logrará más o menos restaurar en su narración la curva continua, la trayectoria melódica de toda la vida. Por último, a la tercera incumbencia, a la definición de la unidad personal sobre que gravita el despliegue de toda esa vida, satisfará el biógrafo mediante un esfuerzo de tipo propiamente filosófico, esfuerzo por hallar la última unidad de esos conjuntos múltiples y separados. La filosofía de la historia de una vida será, pues, precisamente la definición de esa vida, la captación —en la unidad del concepto y del símbolo— de lo que se ofrece, disperso y diluido a lo largo del tiempo, en el despliegue de la melodía vital.

De esta suerte vemos en el ejemplo fundamental de la biografía cuáles son y cuán delicadas —y aun técnicamente dispares— las tareas que se proponen al historiador: por una parte, el problema íntegramente científico de la determinación de los hechos; por otra parte, el problema predominantemente artístico de la interpretación viva de los hechos; por otra parte, en fin, el problema filosófico de la definición unitaria de la vida. En una buena biografía habrá ciencia, arte y filosofía: ciencia, para decirnos exactamente —con el menor posible error humano— lo que el personaje hizo; arte, para contarnos cómo eso que hizo se fue fraguando en el laboratorio espiritual de su alma; filosofía, para decirnos, finalmente, en conceptos y en símbolos lo que fue o quién fue, en su profunda realidad, el personaje biografiado.

Pero —se dirá— no toda historia es biografía. Hay, además, las biografías de los personajes interesantes, las historias generales de un pueblo, de una nación, de una época o de la humanidad ente-

ra —historia universal—. Hay también la historia del arte, la historia de la lengua, la historia de la filosofía, etc. ¿En qué relación se hallan estas historias con la biografía? O dicho de otro modo: si la biografía es la forma fundamental de la historia, ¿cómo se realizan en estas otras historias no biográficas las condiciones esenciales de toda historia ejemplarmente expuestas en la historia de una vida personal?

En primer lugar, debemos distinguir dos modalidades de la historiografía no biográfica. En la primera modalidad comprenderemos las historias de pueblos, naciones, épocas y la historia universal de la humanidad. En el segundo grupo comprenderemos las historias de las formas de vida —arte, filosofía, economía, lengua, etc.—. El primer grupo se adapta con perfecta naturalidad a la estructura de la historia, tal como la hemos visto ejemplarmente realizada en la biografía. Porque es evidente que un pueblo, una nación, una época y la humanidad misma son, en todo y por todo, "como si fueran personas". Son propiamente *cuasi-personas.* Lo personal de la persona no es su cuerpo visible, no es la materia con la cual y por medio de la cual actúa, sino la unidad espiritual de voluntad libre. Las conjunciones colectivas de hombres son también personas en cuanto que actúan unitariamente en una continuidad de volición, de acción y de estilo. La nación es una cuasi-persona. La historia nacional es la biografía de la nación, es decir, la narración de la vida de esa cuasi-persona, que es la nación; por ejemplo, de la nación española. En la historia nacional descubrimos exactamente los mismos elementos que hemos encontrado en la biografía: unos hechos su-

cesivos en el tiempo, una continuidad o trayectoria propia y una unidad esencial y básica, que es el foco de todo lo que históricamente se despliega en siglos de existencia nacional. Consiguientemente, hallamos también los tres mismos problemas: el problema científico de fijar lo que aconteció, el problema psicológico de interpretarlo en la continuidad de una trayectoria nacional y el problema filosófico de reducir a la unidad de una definición y simbolización esencial todo lo que en el seno del alma nacional ha vivido, vive y seguirá viviendo. Tampoco la historia de un pueblo se diferencia esencialmente de la de una nación: es también la biografía de una unidad viviente y libre, cuya voluntad creadora se ofrece simplemente algo más relajada y dispersa. La historia de una época es, a su vez, fácilmente reductible a la historia nacional, de la que sólo constituye un capítulo. Por último, la historia universal de la humanidad será la única que plantee alguna cuestión más delicada. Nos limitaremos a las breves indicaciones siguientes.

No hay filosofía de la historia universal.

En primer lugar, cabe preguntar si *hay* realmente una historia universal. Algunos pensadores de no escasa cuantía lo niegan, como Spengler. Y frente a los que la afirman no faltan quienes consideran la historia universal —la historia de la humanidad en conjunto— más bien como un fin, un propósito aún no logrado de la historia que como algo ya realizado y conseguido. En realidad, deslízase en

esta discusión un equívoco fácilmente denunciable. Se toma la palabra historia universal en dos sentidos: como la *narración* de la vida de la humanidad en la tierra y como esa vida misma. En el primer sentido puede discutirse, en efecto, si hay o no hay historia universal, es decir, si la investigación histórica ha logrado ya, o todavía no, reducir a una unidad superior las múltiples y variadas manifestaciones de la vida humana sobre la tierra. Pero en el segundo sentido no es posible discusión —salvo con aquellos pensadores que, como Spengler, nieguen el supuesto básico de la unidad de la humanidad—, porque, conocida y narrada o no, existe evidentemente una unidad de la humanidad sobre la tierra: unidad de origen, unidad de destino, unidad incluso de desenvolvimiento, que se manifiesta en la cada día más intensa intercomunicación entre los pueblos y las naciones. Ecuménico es el origen y el término de la humanidad. En principio, pues, lograda o no, existe la posibilidad de escribir la historia del hombre, y esa historia del hombre será —no puede por menos de serlo— también la biografía de la humanidad.

Con una diferencia —sin duda esencial— respecto de las demás biografías de naciones, pueblos e individuos. Y es que en la biografía de la humanidad la tercera parte, la parte que hemos llamado filosófica —la que aspira a compendiar en un concepto o en un símbolo la totalidad de la vida narrada—, plantea un problema que la limitada capacidad del pensamiento humano no puede resolver. Declarémoslo sin rebozo: la filosofía de la historia universal es imposible. Sólo Dios sabe lo que es el hombre. Sólo en la mente de Dios existen la definición sim-

ple y el símbolo supremo de la humanidad. Nosotros, por nuestra parte, haciendo un esfuerzo superlativo de penetración en la esencia del ente humano, logramos, a lo sumo, llegar a ese abismo de indeterminación que es la libertad, la persona libre, reflejo, semejanza o figura de Dios. Y ante la libertad del hombre hácese patente nuestra radical ignorancia del hombre. El hombre es libre, y porque es libre es por lo que no podemos ni definirlo ni encajarlo en un símbolo. La filosofía de la historia universal es sólo de Dios, no del hombre.

Sólo Dios sabe por qué los hombres se dispersan o se reúnen, por qué se aglutinan en pueblos, en naciones, que viven un tiempo, actúan y luego desaparecen. Sólo Dios sabe por qué determinados núcleos de vida humana empiezan a existir y acaban disolviéndose en la nada del tiempo. Nosotros podemos —podremos acaso si el futuro progreso de la investigación histórica lo consiente— narrar con relativa fidelidad el drama de la dispersión humana, referir los orígenes y las decadencias de las naciones, rastrear en cada pueblo o nación no sólo los hechos de su vida, sino el sentido continuo de su trayectoria vital. Podremos también, en algunos casos, llevar a cabo con éxito relativo el intento filosófico de definir y simbolizar el alma de tal pueblo o de tal nación, como definimos y simbolizamos la personalidad espiritual de tal o cual individuo. Pero reducir a la unidad *del hombre* la variedad histórica de esas almas nacionales, populares, de esos entes colectivos —como el pueblo griego, el pueblo romano, el pueblo chino, el pueblo judío, la nación francesa, la nación alemana, la nación española— que llenan el ámbito del pasado y del presente, es

para nuestro pensamiento limitado totalmente imposible. Puede hacerse una filosofía de la historia de España o de la historia romana. No puede construirse la filosofía de la historia universal. Es posible acaso llegar a reducir a una expresión conceptual y simbólica, encerrar en una como semilla o foco la definición esencial de España, de Francia, de Jerusalén, de Roma. No es posible tener en la mano la esencia del hombre. Podremos saber cuál *es* el estilo de acción y reacción propios del alma hispánica o del alma japonesa. Mas no podemos compendiar en la unidad de una intuición totalitaria el estilo del alma humana. Justamente, porque el alma humana contiene en su libre esencia una infinita posibilidad de estilos —que sólo Dios conoce—. Y de esos infinitos estilos o modos de ser del hombre, Dios ha dispuesto que se realicen algunos, los que concretamente en la historia hasta ahora vivida por la humanidad se han realizado y se están realizando y los que —Dios sólo sabe cuáles y cuándo— se realizarán en lo que resta de historia a la humanidad sobre la tierra.

La historia universal es propiamente el descubrimiento, la realización existencial de las posibilidades de ser ínsitas en el alma humana. Mas esas posibilidades de ser hombre no están en la esencia del hombre como las propiedades del triángulo están en la definición del triángulo o como los casos particulares de una ley física están en su formulación matemática. Por la sencilla razón de que la esencia del hombre es una tarea para el hombre, una tarea libre de la libre actividad voluntaria. Dios ha querido que el hombre sea autor responsable de su vida justamente para elevarlo así por encima de

la naturaleza y hacerle partícipe de la realidad sobrenatural. Son, pues, infinitos los modos o estilos de ser hombre. Sólo Dios los conoce en la infinidad de su pensamiento. Mas esos infinitos modos o estilos de humanidad no pueden realizarse ni todos ni simultáneamente. La realización de un modo humano en la existencia está sometida a la condición de la concreción existencial. Requiere el ser en el tiempo, requiere la historia; es la realidad histórica misma. Los estilos van, pues, manifestándose en unidades históricas, es decir, existenciales, de lugar y tiempo. Esas unidades son las naciones y los pueblos. Cada pueblo, cada nación, tiene su modalidad, su estilo humano propio. Dios ha conferido a cada nación, a cada pueblo, una misión humana en la tierra: precisamente la de realizar sucesivamente, en formas múltiples de vida, el estilo de que es depositaria. El pensamiento nuestro puede estudiar la historia de una nación, es decir, perseguir las peripecias de una vida nacional que al hilo del tiempo va cumpliendo su misión de realizar cierto estilo o modo de humanidad. Y teniendo a la vista lo que esa nación o pueblo ha hecho ya en el pasado es posible intentar una filosofía de su historia, o sea una definición y simbolización intemporal de ese estilo o modo que Dios le ha encargado realizar en el tiempo. Es posible, finalmente, compendiar lo que sabemos de todos los pueblos que han sido y derivarlos materialmente unos de otros, comparar sus vidas, computar sus logros, hacer un repertorio de estilos nacionales e imprimir, más o menos arbitrariamente, un sentido general a esos esfuerzos seculares de los grupos humanos pretéritos. Pero éste es el límite de nuestras posibilidades. Allende este

límite topamos en seguida con el arcano de la Providencia divina. No hay filosofía de la historia universal. La Providencia es para nosotros insondable.

Mas no como lo es lo desconocido, pero acaso cognoscible. Ni tampoco como la fatalidad de una ley inescrutable. No. La Providencia no es para la razón humana ni un problema ni un destino irracional. El gobierno de la Providencia es un gobierno inteligente; sus decretos son decretos llenos de sentido. Dios gobierna como un padre, no como una ley ciega. Es una persona, es decir, una voluntad libre, infinitamente fecunda en propósitos y fines, que nuestro limitado entendimiento no puede concebir. Los decretos providenciales son, pues, para nosotros inescrutables, no porque estén por debajo de nuestra razón, sino porque están por encima de ella. La historia de la humanidad no es el orden inquebrantable de una determinación fatídica eterna, sino el admirable espectáculo de una creación llena de inagotable vida, el producto de un pensamiento y de una voluntad libérrima, la obra de una persona viviente, que atesora en la unidad de su esencia una infinita riqueza de incalculables posibilidades.

Dios hace surgir de la nada los pueblos y los hunde. Dios levanta los imperios y los pulveriza. Dios prepara los encumbramientos y las decadencias. Cuando Dios quiere, aparecen nuevos pueblos y naciones en la escena del mundo, encargados de realizar sobre la tierra estilos nuevos. Cuando Dios quiere, desaparecen de la faz del planeta pueblos y naciones; o porque ya han cumplido su misión humana, o porque se han revelado incapaces de seguirla cumpliendo —y Dios los vuelve a la nada de donde surgieron—. Cayó el Imperio romano. So-

bre sus ruinas suscitó Dios nuevos tipos de humanidad en la naciones modernas. ¿Hasta cuándo seguirán dando sus frutos la modalidad hispánica, la modalidad francesa, la modalidad alemana de ser hombre? Sólo Dios lo sabe. Y no hay filosofía de la historia que pueda trazar un cuadro, ni siquiera remotamente aproximado, del destino futuro de la humanidad.

Pero si toda historia es historia de una persona o cuasi-persona, ¿qué pensaremos de historias como la del arte o de la filosofía o de la economía, etcétera, que, evidentemente, no tienen tras de sí un sujeto personal y libre? No tienen, en efecto, tras de sí un sujeto personal, sino muchos sujetos personales. El arte, la filosofía, la economía, etc., son obra de hombres, producto de actividades libres. Son formas de vida y han nacido de mentes humanas. Las cuales, a su vez, viven en el seno de esas unidades superiores cuasi-personales, que son las naciones y los pueblos. En rigor, pues, el arte, la filosofía, la economía, pertenecen, como otros muchos ingredientes y producciones, a la historia de un pueblo o de una nación. El arte español hállase comprendido en la historia de España; y su esclarecimiento íntegro y profundo no puede tener lugar sino dentro de la historia de España, como una de las creaciones del espíritu español, como una de las maneras de realizarse el estilo español en la tierra. La historia del arte español es un fragmento de la historia de España. Y la historia universal del arte no es más que una colección de fragmentos de historias nacionales, que, con fines didácticos —comparación de estilos, influencias mutuas de unas naciones sobre otras, de unos artistas sobre otros,

etcétera—, conviene reunir a veces para tener ante la vista, en cuadro sinóptico, el conjunto de las producciones humanas en esa determinada forma de vida. Hay, sin duda, quienes pretenden dar mayor alcance a esos fragmentos de historia y considerarlos como verdaderas historias. Pero entonces tienen que acogerse a una metafísica arriesgadísima; y atribuir a los estilos mismos, a las modalidades mismas de la producción una vitalidad genética o dialéctica propia, una ley interna de evolución y cambio, que sólo podría justificarse en una muy problemática filosofía racionalista —hegeliana— de la historia. En realidad, los productos de la vida humana no tienen historia propia, independiente de la persona viva que los produjo; forman parte de la persona viva que los produjo; son las obras de *un* hombre; y han de estudiarse como tales, en la biografía de este hombre, el cual, a su vez, es miembro de *una* nación y ha de integrarse en la unidad superior cuasi-personal, cuya biografía es la historia nacional.

II

IDEAS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE ESPAÑA

1. El problema: la hispanidad

El vínculo nacional.

La filosofía de la historia de España habrá de ser, pues —según lo expuesto en la parte general antecedente—, el intento, por lo menos, de definir o de simbolizar esa cuasi-persona, cuya biografía constituye la historia de España. He aquí una nación viva. En ella hemos nacido, vivimos y somos. Esta nación viene viviendo, empero, desde hace muchos siglos. Antes que nosotros han formado parte de la unidad española otros muchos hombres, nuestros padres, nuestros abuelos. Dos géneros de vínculos nos unen unos a otros a los españoles: un vínculo entre los españoles vivos, otro vínculo con los españoles muertos. Considerando a España, tenemos, pues, ante la vista dos grupos de españoles: los que ahora existen y actúan, y por eso se llaman actuales;

y los que ya no existen y no actúan, pero actuaron en sus respectivas épocas. La sustitución de un grupo por otro no se hace de repente y en acto concreto de traspaso, como el relevo del centinela. Insensiblemente y en continuidad de vida, van las generaciones reemplazándose unas a otras. Asumen las nuevas tareas o comisiones dejadas por las anteriores. Cada español, al nacer, es automáticamente incorporado a la vida nacional; y cuando en su primera juventud adquiere conciencia de su existencia propia, ya está hace mucho tiempo conviviendo con la nación española, ya hace mucho tiempo que es español. Nadie elige ni el momento ni el lugar de su nacimiento, ni la unidad humana, la nación, de la cual al pensar en sí mismo se encuentra ya miembro.

El vínculo que nos une con los españoles actuales es muy distinto del vínculo que nos une con los españoles pretéritos. Con los españoles actuales mantenemos relación de convivencia. Con los españoles pretéritos mantenemos relación de sucesión. No será superfluo apretar un poco el sentido de estas dos relaciones. La relación de convivencia en la comunidad nacional contiene una influencia mutua directa de los que conviven. Entre mis compatriotas actuales y yo existe mutua y directa influencia, es decir, que yo por mis actos puedo hacer que ellos verifiquen ciertos actos, y ellos, por sus actos, pueden hacer que yo verifique ciertos actos; mis actos están directamente influidos por los suyos, y los suyos por los míos. En cambio, la relación de sucesión, que mantenemos los actuales españoles con los españoles pretéritos, no contiene esta influencia directa. Contiene, empero, una influencia unilateral indirecta; que consiste en que los actos de los es-

pañoles pasados produjeron o crearon algo —instituciones, ideas, obras, usos, costumbres, creencias, etcétera—, cuya existencia persistente influye indirectamente sobre mis actos presentes y sobre los de mis contemporáneos; e influye de tres modos: impidiendo ciertos actos, provocando otros, imprimiendo a todos determinado carácter. Es como dos escultores que siguieran trabajando en el modelado de una estatua empezada por otros dos escultores anteriores. La relación entre los dos escultores actuales sería convivencia, es decir, de influencia mutua directa; el uno diría al otro: haz esto, haz lo otro, pon más barro aquí, quita barro de allá. En cambio, la relación de los dos escultores actuales con los dos anteriores fallecidos sería de influencia unilateral indirecta, porque la obra empezada por los anteriores, perdurando en la realidad, impondría indirectamente a la conducta de los escultores actuales ciertas limitaciones negativas, ciertas orientaciones positivas y cierto carácter o estilo propio. Cabe, sin embargo, dentro de lo posible, que los dos escultores actuales rechacen por completo la obra de sus antecesores, la rompan en pedazos y emprendan otra enteramente nueva. Ésta es, empero, la revolución absoluta, que traería consigo la desaparición total de la nación.

Pero siendo distintos por su carácter el vínculo que une a los españoles actuales entre sí y el vínculo que une a los españoles actuales con los españoles pretéritos, tienen, sin embargo, ambos vínculos un punto común y coincidente, y es el de la influencia de unos españoles sobre otros. Esa influencia será, en el primer caso, mutua y directa; será en el segundo caso unilateral e indirecta. Pero existe en

todo caso; y circunscribe dentro de la humanidad un grupo humano que se extiende no sólo sobre el espacio presente —el territorio español hoy—, sino en el tiempo pasado, uniendo a todos los españoles que existen con todos los españoles que existieron. Lo que hacen hoy en sus despachos las personas que gobiernan a España influye sobre lo que hacen en el campo los labradores de Castilla, cuya conducta a su vez influye sobre lo que piensan y mandan los gobernantes en sus despachos. Pero también lo que hizo en su tiempo San Fernando, rey de Castilla; lo que mandaron más tarde Felipe II y Carlos III; lo que escribió Cervantes, lo que pintó Velázquez, lo que edificó Herrera, influye sobre lo que hacemos y pensamos y sentimos los españoles de hoy. Esa influencia sucesiva, que discurre a lo largo del tiempo y llega sin interrupción a la actualidad y toma en la actualidad la forma de mutua colaboración y comprende en el ámbito de su virtualidad a una ingente masa de españoles pretéritos y presentes y prepara a otros españoles futuros; esa influencia inextinguible, esa fuerza de acción y de creación, eso es España, eso es la nación española.

Porque esa influencia, esa fuerza, esa potencialidad de vida —que se transmite desde remotos siglos hasta hoy por los vínculos del idioma, de la sangre, de la sucesiva convivencia entre generaciones, de las leyes, del arte, de la literatura, de la administración, de las costumbres, de los usos, de las preferencias comunes—, forman un caudal de humanidad perfectamente acotado y separado de los otros grupos, tanto en el tiempo como en el espacio. Y no se diga que también los hombres de otras naciones pueden ejercer influencia sobre los hombres de nues-

tra nación. Porque entre la influencia que sobre alguno de nosotros haya podido ejercer el canciller Bacon y la que ha ejercido el cardenal Cisneros hay un abismo de diferencia. No sólo en cantidad, sino en cualidad. La primera es, necesariamente, accidental, fortuita, ocasional e individual. La segunda es esencial, necesaria, colectiva y consustancial con lo que somos hoy todos los españoles, incluso los analfabetos, que ignoren la existencia misma de Cisneros. España, esa presión vital que atraviesa año tras año, siglo tras siglo la continuidad de las generaciones sucesivas, esa llama de vida que se encendió una vez en el remoto pasado, sobre el suelo sagrado de la Península y en la que cada generación de españoles prende su propia alma, esa España constituye una unidad espiritual, perfectamente caracterizada, propia, peculiar, diferente por completo de Francia, de Inglaterra, de Alemania. Esa unidad de espíritu, que también es unidad de vida, constituye una como personalidad humana. Es una cuasi-persona histórica. Definirla en lo posible, reduciéndola a conceptos claros; simbolizarla en imágenes de resonancias amplísimas: he aquí la tarea propia de la filosofía de la historia de España.

Definición dinámica de España.

Mas ¿qué tipo de definición podrá recibir esa España, esa cuasi-persona de la nación española? Desde luego, no puede recibir una definición como las definiciones que habitualmente verificamos por conceptos de género o especie y diferencia. Porque la definición que aquí pedimos, la definición que debe

darnos la filosofía de la historia de España, no puede ser una definición estática, que sitúe la realidad España en el cuadro de las demás realidades. Si dijéramos, por ejemplo, que España es una nación alojada en tal lugar del planeta, no habríamos contribuido en nada a nuestro intento. Porque la España a que nos referimos y que aspiramos a definir no es el territorio material en que la historia española se ha desarrollado; ni es tampoco la lengua con que los españoles se entienden; ni es tampoco ninguna de las realidades concretas —instituciones, artes, costumbres, ciencia, etc.— que España ha producido. La España que queremos definir y simbolizar no es la que en la historia se ha hecho, sino la que ha hecho la historia. No es un cuerpo, no es el cuerpo de España en tal o cual momento de su historia, sino la íntima fuerza que propulsa la historia, la energía morfogenética que crea todos y cada uno de los contenidos de la vida española actual y pretérita.

La definición de España deberá ser, pues, necesariamente, dinámica o genética. Habrá de contener en la brevedad de su concepto como un disparo hacia la acción y la creación, como el plasma germinal de toda una viviente y cambiante realidad histórica. Habrá de ser una definición en la cual haya un fin, una meta, que represente la aspiración de todos los españoles y de la personalidad colectiva española en el tiempo. Y entonces puede ofrecerse seductora la idea de tomar por definición dinámica de España una empresa, una tarea, cuya realización encienda o haya encendido el entusiasmo de todos y sea o haya sido por ello el lazo de unión y a la vez el guía y norte de la actividad histórica. Mas ¿dónde

encontrar esa empresa, esa tarea? Necesariamente, habríamos de buscarla en el pasado, en la historia del pasado español. Pero en el pasado de España hallamos épocas diferentes. Cada una de esas épocas tiene su propia empresa, su propia tarea. ¿Cuál elegiremos como la propulsora de toda nuestra historia? En el siglo XIII la España de San Fernando se encendió en ardor de reconquista. En el siglo XVI la España de Carlos V se entusiasmó por la idea del imperio mundial. En los siglos IX al XIII halaga a los españoles el particularismo de la vida local. En el siglo XV la ilusión nacional es la unidad. Y acaso haya período de la historia de España que se caracterice por no tener empresa ni tarea ninguna. ¿Cómo podremos en la diversidad de fines que en distintas épocas se ha propuesto España encontrar uno que sea el esencial, el único, el que actúe en el fondo de todos los demás? Esto, empero, es precisamente lo que exige la filosofía de la historia de España. Porque lo que se trata de reducir a conceptos y símbolos es justamente la unidad intemporal de la persona, de esa cuasi-persona que —por debajo de las vicisitudes históricas cambiantes— es España. Una cualquiera de las empresas o tareas, que en época determinada fuera lazo de unión y punto de orientación de la historia española, sería válida limitadamente y sólo para el período en que alentaba y regía. Ahora bien; si buscamos una definición dinámica, capaz de compendiar toda la realidad española, no parece posible descubrirla mediante un recorrido histórico, que nos ofrezca como en lista, a elegir, las sucesivas aspiraciones que en sucesivas épocas pusieron en movimiento el alma española.

Esta misma dificultad se plantea —exactamente en los mismos términos— dentro de las vidas individuales. ¿Qué ha sido, quién ha sido Napoleón? La respuesta perfecta sería la que definiese genéticamente a Napoleón y nos diera la clave íntima de todos sus propósitos, de todos los fines diversos que en sucesivos períodos de su vida orientaron su alma. No será, pues, posible obtener la esencia de Napoleón si sólo tomamos para designarla una de las empresas que en un determinado período de su vida llenó su espíritu. La definición de una vida por medio de una empresa o tarea que la estimulá y orienta define perfectamente la esencia de esa vida en uno de sus períodos; pero no en la unidad profunda, anterior a todo despliegue en períodos sucesivos.

Sujeto y persona.

Y es que en las vidas humanas —tanto individuales como colectivas— hay que distinguir entre el sujeto y la persona. El sujeto es la unidad de una vida humana en un momento determinado de su desenvolvimiento temporal. La persona es la unidad totalitaria de esa misma vida fuera y antes de los períodos sucesivos en que se realiza. La esencia de la persona ha de verterse en la existencia temporal. Ahora bien; esto implica que la unidad de la persona se descomponga en serie sucesiva de sujetos. Si hacemos un corte latitudinal en la vida de un hombre —o en la vida o historia de una nación— nos encontraremos con una multitud de elementos psíquicos —pensamientos, sentimientos, recuerdos, propósitos, voliciones, etc.— que se concentran todos en la

unidad de un yo que piensa, siente, recuerda, quiere, etc. Ese yo, que ahora vive, es lo que llamo sujeto. Dentro de algún tiempo, otro sujeto, otro yo, será el que viva —piense, sienta, recuerde y quiera—. Este segundo yo posterior o segundo sujeto mantiene con el primero una peculiarísima relación de identificación —no digo de identidad—. Es el mismo y no es el mismo. Yo, que soy ahora un viejo catedrático, no soy el mismo que cuando era joven estudiante; y, sin embargo, soy el mismo. Los sucesivos sujetos que yo en mi vida he ido siendo, período tras período, están entre sí unidos por una perfecta continuidad; son los mismos, pero no son los mismos. O dicho de otro modo: no son idénticos, pero se identifican; es decir, que siendo distintos y diferentes, sin embargo el último —el actual— se proclama solidario de todos los anteriores, y, por decirlo así, resultado de los anteriores. Cuando el viejo contempla una fotografía de sus juveniles años o lee una carta de su mocedad, maravíllase precisamente a la vez de su unidad y de su diversidad; de ver que siendo el mismo, ya no es, sin embargo, el mismo. Acaso ya no piensa, ni siente, ni quiere absolutamente nada de lo que pensaba, sentía y quería en aquella juventud remota. Y, sin embargo, este sujeto actual, que no tiene acaso ningún contenido psíquico común con aquel sujeto pasado, es la misma persona. Ahora se puede ver claramente la diferencia que debemos establecer entre la persona y el sujeto. La persona es la unidad idéntica, inmutable, de la vida humana. El sujeto es la síntesis temporal, psicológica, en que la vida humana se concreta para cada período de su sucesión. La persona es la unidad intemporal de una vida. El sujeto es cada

uno de los focos de existencia real en que esa vida se desmenuza.

También España hoy es la misma y no es la misma que hace quinientos años. No es la misma porque otros son sus propósitos, otros sus afanes, otras sus tareas y empresas. Es la misma porque la España de hoy se identifica con la de hace quinientos años, como el viejo de hoy se identifica con el joven de hace treinta años. En la historia de España cada época tiene su unidad temporal, su sujeto. Pero la persona o cuasi-persona de España es justamente lo idéntico entre todos esos sujetos sucesivos. El problema esencial de la filosofía de la historia de España consiste en indagar qué o cuál sea la cuasi-persona de España. Contestar señalando la empresa concreta de una época determinada sería incongruente con la pregunta; la cual inquiere no el sujeto, sino la persona. Cuando el historiador de España, a veces, detiene en uno de los períodos principales el curso de su narración y haciendo balance de lo ganado y lo perdido y recuento de los logros y de los fracasos, describe lo que en aquel momento el alma nacional siente y quiere, entonces ese historiador define el sujeto histórico nacional en el período particular de que se trata. Al historiador, en efecto, incumbe la descripción de los sujetos históricos que España ha ido siendo sucesivamente en su vida multisecular. En cambio, la definición de la cuasi-persona nacional, o sea de la sustancia española, que permanece idéntica a través de todos los cambios en el tiempo de la historia, incumbe al filósofo. Es propiamente el problema mismo de la filosofía de la historia. Porque aquí el objeto ya no es la *historia* de España, sino esa *España* eterna, cuya es la

historia. La filosofía de la historia no es histórica, sino intemporal. Por eso es filosofía y no historia. Es el intento —más o menos logrado— de reducir a concepto y símbolo el modo típico de ser hombre, que Dios dio a la nación española el encargo de realizar sobre la tierra.

La hispanidad.

Mas ¿cómo designaremos eso que vamos a intentar definir y simbolizar? La pregunta parece al pronto superflua y casi ininteligible. Pues con evidencia harto espontánea se ofrecen a nuestro espíritu los términos de España, nación española, patria española. ¿Hay, por ventura, otras designaciones mejores? ¿Puede haberlas siquiera? Sin embargo, existe una palabra —lanzada desde hace poco tiempo a la circulación por monseñor Zacarías de Vizcarra— que, a mi parecer, designa con superlativa propiedad eso precisamente que la filosofía de la historia de España aspira a definir. La palabra aludida es hispanidad. Nuestro problema puede exactamente expresarse en los términos siguientes: ¿qué es la hispanidad?

En efecto; la palabra hispanidad puede tomarse en dos sentidos: uno, concreto, y otro, abstracto. Hispanidad, en su sentido concreto, quiere decir el conjunto de los pueblos o naciones que han brotado de la raíz española. En el mundo existen numerosos lugares en los cuales viven pueblos independientes o cuasi-independientes que proceden de un común origen español. Hablan español; piensan en español; sienten a la española; son católicos, y no necesitan

remontarse mucho en su historia para descubrir el punto en que su propia trayectoria temporal se desgaja del gran tronco hispánico. Estas naciones hispánicas, esparcidas por todo el globo, forman, juntamente con la madre España, una singularísima colectividad. No las ata unas a otras ningún vínculo legal. Ninguna traba pone el más mínimo límite a su absoluta soberanía política. Y, sin embargo, por ser todas ellas hispánicas, siéntense unidas en una interna similitud. Cada una es independiente y propiamente señera. Mas ninguna puede ni quiere negar la fraternidad que las une a todas entre sí y la filialidad que las une a todas con España. Si alguien intentara interpretar esa relación en sentido limitativo de la soberanía absoluta de cada una, protestarían airadamente. Y aun a veces se complacen en subrayar con ahínco el propio y no derivado derecho con que usan de la sensibilidad, del pensamiento y de la lengua española —"tan nuestra, dicen, como vuestra"—. Así, los hijos, cuando llegan a la mayoría de edad, suelen reivindicar, con la alegre energía del neófito, los derechos sustantivos que la ley y la naturaleza les otorgan. No hay en el planeta nada que se parezca a esta colectividad de las naciones hispánicas, a este "mundo común" de las naciones hispánicas, a este mundo común de la hispanidad. El Imperio británico es otra cosa muy diferente. Es un imperio; las naciones que lo integran ni son todas británicas ni son independientes, sino que doblan la cerviz bajo el yugo de Inglaterra, aunque el yugo, acaso, sea suave y su peso leve.

Pues bien; ese vínculo impalpable, invisible, inmaterial, intemporal, que reúne de modo tan singular a todas las naciones hispánicas sobre la tierra, ese

vínculo puramente espiritual, es la hispanidad en su sentido abstracto. La hispanidad no es la lengua; las naciones hispánicas no son hispánicas porque hablan la lengua española, sino al revés, hablan la lengua española porque son hispánicas. La hispanidad es anterior y más profunda que la lengua, que las costumbres, que las instituciones, que la tradición y que la historia misma. La hispanidad es aquello por lo cual lo español es español. Es la esencia de lo español. Y porque todos esos países tienen esa esencia en el fondo de su ser es por lo que son hispánicos y juntos constituyen la hispanidad —en su sentido concreto—, o sea el mundo común de las naciones hispánicas. Si, pues, tomamos la palabra hispanidad en su sentido abstracto —o sea lo que hace que lo español sea español—, entonces esa voz designa perfectamente el objeto que la filosofía de la historia de España pretende definir y simbolizar. Ese objeto, en efecto, como ya hemos visto, no es cosa, sino persona o cuasi-persona; no es naturaleza, sino idea; no es historia concreta, sino el germen dinámico de toda la historia de España. La cuasi-persona, la idea, el germen dinámico de España queda, empero, perfectamente designado con el nombre de hispanidad. Y tanto mejor cuanto que ese nombre lleva en sus entrañas verbales el mismo sentido mundial y ecuménico que caracteriza el aliento de la expansión española por el orbe. La expansión española en Ultramar no fue propiamente una colonización, ni siquiera un esfuerzo de tipo imperialista. Fue ya en su origen mismo un parto: el parto de una madre llena de fecundidad vital. En la historia de España, la salida a América, la conquista y civilización de América, no constituye un accidente más o menos

fortuito, más o menos hábilmente explotado, sino un rasgo que necesariamente brota de lo más profundo del alma española. El alma española contiene en los entresijos de su más honda definición el impulso hacia fuera, que la lleva a extraverterse, como Don Quijote, en donde la llaman y en donde no la llaman. En este radical impulso expansivo de la hispanidad tiene su origen ese "mundo común" de las naciones hispánicas. Porque España no fue a América para traerse América a España, sino para sembrar hispanidad en América. El movimiento de traslado a América —empezando por el descubrimiento, la conquista, la "población", y terminando por la emigración actual— ha sido siempre popular en España. En cambio, las guerras de la independencia americana fueron en España meramente oficiales. Otros países han sido realmente colonizadores o imperialistas en el estricto sentido de la palabra; han querido traer a sí, someter a su dominio político, incorporar a su economía las comarcas nuevas. España, en cambio, se ha dado a ellas. Los españoles marchaban a América para vivir allá, para fundar allá, para crear allá otras Españas —que, naturalmente, cuando llegaron a la madurez, se desprendieron del tronco añoso, como la fruta madura se desprende del árbol nutricio—. Hispanidad es —en una de sus más radicales dimensiones— grandeza generosa, que antes prefiere hacer donación y merced que embolsar provecho y beneficio. Grandeza generosa fue la de España en el siglo XVI enviando a sus hijos al Nuevo Mundo a hacer cristianos y a fundar naciones, no a establecer factorías de pingüe comercio o bases fortificadas de prudente estrategia. Y de la grandeza generosa —virtud esencial de

la hispanidad— ha nacido sobre la tierra esa incomparable colectividad humana que, sin necesidad de estructura alguna concreta, reúne en un espíritu, en un estilo, en un modo peculiar de ser hombre, todo ese mundo común de las naciones hispánicas.

Sea, pues, hispanidad el término que designe el objeto de nuestro tema. La filosofía de la historia de España condénsase entonces en la pregunta siguiente: ¿Qué es la hispanidad? ¿Cómo puede definirse en conceptos y simbolizarse en imágenes ese germen dinámico? ¿Qué tipo de hombre es ese que la hispanidad designa y cuya idea, cuyo estilo, propulsan la actividad creadora de España y de las naciones del mundo común hispánico?

Para llenar este propósito y dar respuesta a estas preguntas, deberemos considerar sucesivamente dos principales cuestiones. La primera consistirá en perseguir el sentido que ofrece la trayectoria temporal de la historia de España. Si, en efecto, examinamos el curso de nuestra historia y, por decirlo así, la figura de su melodía, hallaremos en ella un sentido, algo que la hace en todo momento inteligible; y ese sentido será ya una primera aproximación a la esencia de la hispanidad. Pero este sentido no se puede entender realmente si no se interpreta como la idea de cierto tipo humano —el tipo del hombre hispánico— que constituye la forma y estilo propios de la "cuasi-persona", en cuyo despliegue consiste la historia de España. La segunda cuestión será, pues, la descripción de ese tipo de hombre hispánico, y por decirlo así, la etopeya de la hispanidad; la cual nos hará descender a las más hondas capas de nuestra índole nacional, que son justamente aquellas en que

el alma hispánica siente, como fondo más propio y peculiar de su sustancia, la aspiración a la vida eterna en el seno de Dios.

2. Trayectoria histórica

La historia de España atraviesa los mil quinientos años de su melodía en cuatro períodos sucesivos y armónicamente compenetrados. Los tres o cuatro primeros siglos son de preparación. Los ingredientes naturales con que, por la voluntad de Dios, va a fraguarse el tipo de hombre hispánico, existen aún dispersos, pero intentan ya acercarse unos a otros, acomodarse y encajarse unos en otros, hasta que llegue el día en que puedan fundirse en perfecta y simple unidad, al calor de una llama sobrenatural. Cuando se inicia el período segundo —que se extiende sobre no menos de siete siglos—, la idea de la hispanidad ya existe. Pero existe como un recién nacido, débil aún, breve y sucinta, incierta de sí misma. Necesitará tiempo, tesón, cultivo, vicisitudes, victorias y derrotas para robustecerse, afirmarse, solidificarse, por decirlo así, y construirse un cuerpo propio y organizado en la nación española. El tercer período presencia el estallido victorioso de la idea hispánica, que, revestida de todas sus armas, provista de todos los medios acumulados durante los siete siglos de formación, lanza al mundo su mensaje ecuménico y siembra sobre la tierra la semilla de su espíritu universalista. Dos siglos enteros de historia universal llena España con su nombre y sus hazañas, que presencia atónito el orbe entero. El hombre hispánico planta su tienda allende todos

los mares y levanta templos en todas las latitudes del planeta al Señor de cielos y tierra. Bajo la vigilancia o la protección de los tercios españoles, los pueblos vacan a los menesteres de su vida y la Iglesia formula en inalterables cláusulas el orden dogmático de su espíritu y de su estructura. El cuarto período se inicia a mediados del siglo XVII. El mundo comienza entonces a prestar oídos a ciertos lemas harto dispares de los que dominaron en los siglos anteriores. España no quiere escuchar unas nuevas voces que más hablan del hombre que de Dios, más de la tierra que del cielo, y aun se atreven a veces a subordinar a Dios al hombre, y el cielo a la tierra. España, que es esencialmente cristiana, nada tiene que hacer en un mundo que tributa a la razón y a la naturaleza el culto debido a la divinidad. Entonces España se aísla, se encierra en sí misma y se esfuerza en lo posible por salvarse del contagio amenazador. La época de nuestra historia que suele llamarse moderna y contemporánea es una muda y trágica protesta española frente a lo que se piensa y se dice y se hace en el resto del mundo. Como todo lo nuestro, esa protesta adquiere a veces proporciones de increíble grandeza, en gesto sublimemente desgarrado y dramático. Porque en los corazones cristianos jamás se extingue la esperanza ni se agota nunca la confianza en Dios. Y la humanidad presente, que visiblemente vuelve a Dios un rostro acongojado y contrito, prepara sin duda a la idea hispánica en el mundo y en la historia nuevas y fecundas ocasiones de acción y de triunfo.

Mas intentemos precisar con algún detalle la fisonomía de cada uno de estos períodos.

Primer período: preparación.

Desde los últimos decenios del Imperio romano hasta la invasión de España por los árabes, los elementos materiales con que se va a forjar el cuerpo de la nación española existen en la Península todavía dispersos y separados, sin haber llegado a una completa unión y fusión. La lengua latina es ya dominante por completo en España; pero es todavía la lengua latina, la lengua de Roma, una donación de fuera. La cultura latina domina también en España. Mas, como la lengua, también la cultura latina necesitará siglos para ser enteramente asimilada por las gentes que habitan en España. A la completa y rápida asimilación de estos elementos extranjeros oponíanse la índole propia de los pueblos ibéricos y la particularidad geográfica de la Península, tan llena de diversidades, de singularidades, de contrastes. El amor apasionado a la independencia, que caracteriza a las gentes de España, exáltase en formas de localismo extremado —rasgo que más o menos latente perdura en la psicología del pueblo español— y opone resistencia tenaz a la asimilación de la lengua y de la cultura latinas. Desde los primeros tiempos de la romanización de España, el latín que se habla en la Península ofrece características fonéticas y sintácticas muy peculiares. Así, pues, el proceso de fusión y unificación de lo que Roma trae con lo que los indígenas ponen es necesariamente lento y trabajoso; ha de vencer los obstáculos de una profunda diversidad geográfica y climática y de una índole espiritual hoscamente rebelde a toda modificación de la propia conducta y de las

convicciones propias. Por otra parte, otros aspectos favorecen o por lo menos protegen el proceso de la fusión de esos elementos dispares; así la diversidad geográfica y climática de España está compensada en parte por la peninsularidad, que encierra a los ibéricos entre el mar y los Pirineos, y por la exigua extensión de las comarcas, que los impele incoercíblemente a la emigración interior. Todavía hoy el soriano, el montañés y el gallego se derraman sobre Andalucía; y la historia de la Edad Media española sigue el curso de la expansión castellana en el resto de la Península. Y por encima de esas condiciones físicas hay que tomar también en consideración el elemento unificador de cierta índole psicológica, marcada con el peculiarísimo sello que ya en la Roma de Marcial era conocido por netamente hispánico. La manera de ser española se destacó pronto sobre el resto del Imperio. En Roma al español se le conocía en seguida. Había, pues, aun mucho antes de que todos los elementos propios y extraños empezaran a hervir en la preparación de la nacionalidad, un cierto fermento homogéneo de vida hispánica, impreciso pero inequívoco, que con el tiempo y con la virtud de otros estímulos concurrentes, hubo de conducir en lenta progresión a los umbrales de la nueva nación.

Pero el empuje decisivo hacia la formación de la nación española lo dieron la monarquía visigótica y, sobre todo, la religión cristiana. La monarquía visigótica separó a España del Imperio romano y la constituyó en independencia política. España no tuvo más remedio que atenerse a sí misma. Y viéndose atenida a sí misma, necesariamente tuvo que pensar en sí misma e imprimir un ritmo acelerado

a la hispanificación de todos los elementos recibidos de Roma y heredados de los primeros pobladores ibéricos. Mas ese proceso de hispanificación —si vale la palabra— encontró el más poderoso fermento plasmador en la religión cristiana. El cristianismo fue propiamente el que llevó a perfeccionamiento el esfuerzo preparativo de la nacionalidad española. El cristianismo fue como el fuego, que depura o que hace entrar en fusión y crea la nueva sustancia; fue como la levadura por cuya virtud la masa se convierte en pan. Los avances de la religión cristiana durante los últimos tiempos del Imperio romano fueron tan considerables en la península ibérica, que los visigodos ya se encontraron con una población cristianizada y de fe pura y acendradamente católica. La fe cristiana constituyó desde el principio poderosísimo elemento de fusión entre las diversidades locales y también entre los elementos heterogéneos de los anteriores siglos. La fraternidad de los cristianos contribuyó como palanca fortísima a unir lo disperso y a iniciar una como conciencia común en la Península. La historia de la Iglesia española y de sus concilios primitivos nos proporciona a veces el espectáculo directo de ese lento y continuo esfuerzo por suavizar disparidades, por encajar y ensamblar ideas, instituciones, costumbres y aun el idioma mismo. La religión fue el lubrificante que poco a poco redondeó las aristas e imprimió a la máquina de la organización la suavidad y espontaneidad de la vida. La victoria sobre el arrianismo es el remate de la secular eficacia con que la Iglesia española asume la dirección espiritual del pueblo. Desde Recaredo, la monarquía visigótica

es naciónal en España; y los concilios toledanos son en este tiempo el índice de la conciencia común, que ya empieza a alentar en nuestra patria.

Segundo período: formación de la nacionalidad.

La relación entre dos hechos sucesivos, *A* y *B*, puede siempre interpretarse de dos maneras. O se dice que *A* es la causa de *B*, o se dice que *B* es el fin para el cual aconteció *A*. En el primer caso se explica la existencia de *B* por la de *A;* y la explicación es mecánica. En el segundo caso se explica la existencia de *A*, que es anterior, por la de *B*, que es posterior; *A* entonces no es causa, sino medio para *B*, que es el fin; y la explicación es teleológica. Si consideramos dos hechos sucesivos de la historia española, que son: la invasión de los árabes en 711 y la constitución de la nación española como unidad católica en 1492, podemos aplicar a la relación entre esos dos acontecimientos cualquiera de los dos módulos que acabamos de reseñar. O decir que la invasión de los árabes fue la causa que trajo al cabo de los siglos la unidad nacional católica, o decir que la unidad nacional católica fue el fin para el cual tuvo lugar la invasión de los árabes en España. En el primer caso tendremos una interpretación histórica de tipo mecanicista, determinista. En el segundo caso tendremos una interpretación histórica de tipo teleológico, providencialista. En el primer caso diremos que: si España es nación esencialmente católica, ello se debe a la invasión árabe, que impuso al país la necesidad de fundir su ser

político con su ser religioso. En el segundo caso diremos que: para que la idea de España como nación esencialmente católica se realizase, dispuso Dios que los árabes invadieran victoriosos España y crearan una circunstancia que impuso a los españoles la identificación de su realidad política con su realidad religiosa. La segunda de estas dos interpretaciones, la teleológica o providencialista, es resueltamente la preferible. Y no sólo la preferible, sino en realidad la única aceptable. Por las razones siguientes:

Si adoptáramos la interpretación mecánica y determinista y considerásemos la unidad católica de España como el efecto de la causa señalada —invasión victoriosa de los árabes en 711—, entonces tendríamos que aceptar la consecuencia de que la unidad católica de España es un accidente en nuestra historia, accidente que aconteció porque aconteció el hecho de la invasión árabe, pero que pudo no acontecer si no hubiera acontecido ese hecho. Ahora bien; ese carácter contingente a accidental, ese carácter de *mero hecho,* que de esta suerte recibiría la unidad católica de España, resulta inconciliable con la línea melódica de la historia española y con la esencia íntima de la hispanidad, tal como se desprende de toda su realización en el mundo. Porque en la nación española y en su historia la religión católica no constituye un accidente, sino el elemento fundamental de su esencia misma. Intentemos representarnos la historia de España —de ese quid espiritual e ideal que llamamos España o la hispanidad— sin incluir como elemento esencial el catolicismo. No podemos. Es sencillamente imposible imaginar una historia de España sin religión

católica. Sería la historia de otra nación, de otra cuasi-persona colectiva, pero no la historia de esta, precisamente, que se llama España. En cambio podemos fácilmente imaginar ausentes tales o cuales hechos —por importantes que sean— de nuestra historia, o imaginar acaecidos tales o cuales otros, con tal que permanezca intacta la esencial religiosidad española. Innumerables cosas pudieron acaecer o no acaecer en la historia de España; sólo una hubo necesariamente de producirse: la unidad católica. Todo lo demás puede considerarse como contingente o accidental. El catolicismo, empero, es consustancial con la definición misma, con la idea misma de la hispanidad. Esto lo siente con profunda e inequívoca evidencia todo español. Ya sé que ha habido y quizá haya algunos que pretenden negarlo. Pero será por efímero capricho intelectual o porque intenten y deseen personalmente la descristianización de España, a sabiendas de que lo que de esta descristianización resultase ya no sería propiamente España, sino otra cosa, otro ser, otra nación; o, más probablemente aún, nada.

Mas si el catolicismo y la hispanidad son consustanciales, entonces ya no es posible ligar la unidad católica de España con la invasión árabe por vínculo de causalidad eficiente. Porque la causalidad eficiente liga y une siempre hechos homogéneos. La unidad católica de España no es empero un *hecho* en la historia de España, sino la definición misma, la idea de la hispanidad, la esencia de la historia española. La invasión árabe en España no fue, pues, la causa accidental que produjo el efecto de la unidad católica, sino el establecimiento providencial de una situación efectiva, que vino a crear para muchos

siglos las circunstancias efectivas más favorables a la manifestación exterior histórica de la esencial religiosidad española. Durante setecientos ochenta y un años el alma española tuvo que luchar por descubrirse a sí misma, por afirmarse a sí misma, por conocerse a sí misma, en contraposición de quienes eran a la vez extranjeros e infieles. Fueron los siglos de aprendizaje de la hispanidad, los siglos en que la hispanidad sacó a la luz lo que en ella había puesto Dios, y expresó en forma de existencia histórica su pura esencia ideal en la mente divina.

Desde la invasión árabe, el horizonte de la vida española está dominado, en efecto, por la contraposición entre el cristiano y el moro. Este dispositivo de la Providencia conjuga en identidad fundamental el sentimiento religioso con el sentimiento nacional. Lo ajeno es a la vez musulmán y extranjero. Lo propio es, pues, a la vez cristiano y español. La afirmación de lo propio recae simultánea e indivisa sobre la catolicidad y la hispanidad, como la negación de lo ajeno recae igualmente simultánea e indivisa sobre la religión y sobre la nación del intruso. Todavía hoy, en nuestros campos andaluces, se llama moro al niño no bautizado. Ha podido acontecer sin duda que durante los casi ocho siglos de la llamada Reconquista se verifiquen hechos de muy diverso carácter: alianzas de cristianos con moros; guerras de cristianos entre sí; préstamos culturales, científicos e institucionales de uno a otro campo. Ocho siglos de vida dan margen para una grandísima variedad de actitudes ocasionales. Entre los enemigos más radicalmente tales hay treguas, paces y aun alianzas transitorias. Pero, amigo o enemigo, maestro o discípulo, el moro es siempre el

otro —aunque conviva y colabore en una misma comarca o ciudad—, y es el otro en los dos sentidos inseparables de la *otra* religión y de la *otra* nacionalidad. Frente a ese otro, el español se afirma, pues, a su vez en la indivisible unidad de su religión y de su nacionalidad propias.

Pero esta contraposición de moros y cristianos ofrece además a la vida española medieval una orientación dinámica y le señala con perfecta naturalidad la empresa en que preferentemente ha de templar el esfuerzo de su alma. Esa contraposición tiene, en efecto, su origen en una intrusión, en una invasión. La finalidad natural de la vida cristiana y española será, pues, desplazar de la Península al musulmán invasor, y, por consiguiente, establecer en España la unidad nacional y religiosa. Esta empresa define radicalmente la historia española de la Edad Media. Podrá permanecer oculta en algunos períodos y acelerar en otros el ritmo de su afán. Pero siempre, invariablemente, perdura a lo largo de estos siglos como un bajo continuo, sobre el cual la melodía del tiempo teje sus ritmos, lentos a veces y precipitados en otras ocasiones. Y así España, que es cristiana y española en contraposición del moro, tiene que conquistar su propio cuerpo y su propia alma por puro esfuerzo bélico. España no se encuentra, no se hereda a sí misma. Necesita ganar su vida a la punta de la espada cristiana. Dios la ha puesto en el trance de amasar su entidad nacional con el licor de su sangre y el calor de su fe.

Otras naciones se han hecho de otros materiales. España está hecha de fe cristiana y de sangre ibérica. Por eso entre la nación española y la religión católica hay una profunda y esencial identidad. El

caballero español fue el único que no necesitó salir de su tierra para combatir por su fe. La cruzada en España fue guerra interior. En las otras naciones de Europa, el caballero cristiano tenía que buscar fuera de su propio país las ocasiones de servir a Dios contra el infiel. El caballero español encontraba al infiel dentro de su casa; bastábale ser buen español para ser buen cristiano; o, inversamente, ser buen cristiano para ser buen español.

Aquí tocamos la diferencia esencial que existe entre la religiosidad de la nación española y la de cualquier otro pueblo moderno. En Francia, por ejemplo —que en su fondo sigue siendo cristiana—, la religión no ocupa, no ha ocupado nunca, el puesto central que asume en nuestra patria española. Esto no quiere decir que la nación francesa no haya sido y sea auténticamente cristiana. Quiere decir que en Francia la religión no es consustancial con la nacionalidad. Se puede ser francés, buen francés, y no ser católico. El catolicismo en Francia es un ambiente, en el cual se puede vivir; es un marco, un cauce, dentro del cual puede discurrir la vida; pero no es el nervio, no es el eje necesario de la existencia nacional. El católico francés es francés y además católico. En España, en cambio, la religión católica constituye la razón de ser de una nacionalidad que se ha ido realizando y manifestando en el tiempo, a la vez, como nación y como católica, no por superposición, sino por identidad radical de ambas condiciones. Las empresas católicas han sido siempre en España nacionales (711-1492); las empresas nacionales han sido siempre en España católicas (1500-1700). Pero en la historia de Francia ha podido perfectamente haber —y ha habido— empresas no

católicas y sin embargo nacionales, y empresas nacionales que no eran católicas, sin que ello menoscabe en lo más mínimo el catolicismo auténtico de Francia. Porque en Francia la nación es una cosa y la religión otra. Mientras que en nuestra España la nación y la religión son una y la misma cosa, una y la misma esencia, de tal suerte que dejar de ser católica equivaldría para España a dejar de ser hispánica.

Ello se advierte con plena claridad si se comparan las dos magníficas figuras de San Fernando, rey de Castilla, y San Luis, rey de Francia. San Fernando pudo ser a un mismo tiempo y bajo una misma razón caballero cristiano y rey español. Lo que hizo, hízolo a la vez como caballero cristiano y como rey. En cambio, San Luis de Francia hubo de padecer profundamente, en su íntima esencia, la trágica dualidad entre el rey temporal y el paladín de la fe. Como rey de Francia hubiera debido permanecer en su reino y no arriesgar su persona, su prestigio, sus caudales, sus fuerzas en empresa políticamente tan dudosa como la cruzada de Túnez. Pero como caballero cristiano estaba obligado a combatir al infiel. Lo que en San Fernando no sólo era posible, sino evidente y naturalísimo —la fusión espontánea de la realeza nacional con la caballerosidad cristiana—, fue en San Luis problemática, dudosa y finalmente trágica misión. San Fernando vivió una vida armónica, conclusa, cerrada, como una curva geométrica o un acorde musical. En cambio, la vida de San Luis, con sus profundas luchas interiores, atraviesa por hondos contrastes entre el sereno dominio y el acerbo dolor, que dan a su figura un tinte peculiar de melancólica grandeza. He aquí dos símbolos clarí-

simos de dos muy distintos modos de nacionalidad. En el horizonte de la historia española, la idea nacional nunca aparece desasida y despegada de la idea religiosa. En cambio, en un país como Francia, la idea nacional puede muy bien presentarse independiente, distinta, ajena de la idea religiosa. Para el católico francés ha podido ser problema —a veces trágico— el armonizar el fin nacional con el deber religioso. Al hombre hispánico nunca se le plantea, nunca se le puede plantear, un dilema semejante.

Al cabo de siete siglos de esfuerzos diarios, la nación española logra al fin conciencia plena —y realización completa— de su esencia ideal. El reinado de los Reyes Católicos representa en muchos aspectos el momento cumbre de nuestra historia. España ha cumplido la primera parte de su misión eterna, la de ser la nación católica, la nación de la unidad católica, la nación en donde lo nacional y lo religioso no se superponen, sino que se compenetran en unidad consustancial. Otro pueblo como éste no ha existido en el horizonte histórico del hombre. En el extremo oriental de Europa ha habido algunos pueblos que, como España, han visto sus territorios invadidos y saqueados por los infieles. Sin embargo, el mismo hecho ha producido allí muy distintos efectos. Sin duda, algunos rasgos comunes pueden rastrearse en la psicología de todas las naciones "fronterizas" que, como España, han servido durante siglos de baluarte a Europa, montando guardia vigilante en la raya de la cristiandad, para permitir a los otros países centrales vacar a sus menesteres y empresas propias. Pero ninguno de esos países fronterizos ha sabido como España elevar a misión universal y eterna la incumbencia particular

y temporal de proteger a Europa de los invasores musulmanes. España sola —porque tal era la esencia de su personalidad nacional— logró dar sentido trascendental a la función, en apariencia transitoria, de defender la cristiandad. Y así, esta defensa de la cristiandad, que durante casi ocho siglos llevó a cabo concienzudamente España, revelóse al fin como una función no temporal y transitoria, sino permanente y, por decirlo así, definitiva, la función misma para la cual Dios dio vida al tipo del hombre hispánico. A fines del siglo xv la conciencia nacional de España se cifra en esta clara y universal empresa: defensa de la fe cristiana.

Tercer período:
expansión de la hispanidad.

La expansión de la hispanidad por el mundo —desde 1492— presenta dos caracteres que en puridad no pueden separarse ni aun discernirse: el carácter popular y el carácter religioso. La emigración de los españoles a América y a las Indias orientales no fue empresa mandada ni organizada desde arriba por el Estado, sino un espontáneo impulso del pueblo, que los gobiernos se limitaron a proteger con privilegios, inspecciones y disposiciones de carácter más bien moderador que estimulante. Los hombres de Andalucía, de Castilla, de Extremadura, acuciados por afán andariego, por sed de oro o de fama, por amor de Dios y caridad cristiana, lanzábanse llenos de ilusión hacia los anchos mundos de ultramar a poblar, a conquistar, a sembrar nueva

vida hispánica. El poder central no hacía sino conceder el permiso, dar prevenciones y vigilar la obra de conquista. Este carácter esencialmente nacional y popular de la colonización española explica muchas particularidades de la vida americana durante el período colonial, durante la lucha por la independencia y aun en la época presente. Porque aquellos conquistadores y pobladores españoles de América mantuvieron desde el principio con el gobierno del Estado en la metrópoli una relación muy distinta de la que con sus respectivos gobiernos mantiene una colonia inglesa, francesa o italiana. Relación de subordinación, sin duda, pero con un especial carácter totalitario que incluía el reconocimiento de vida propia en las nuevas fundaciones ultramarinas. Resístese la pluma —y ello es harto significativo— a aplicar el nombre de colonias a aquellos virreinatos, a aquellos gobiernos, a aquellas audiencias. En realidad, no eran colonias. No habían sido fundadas ni por intereses mercantiles ni por razones estratégicas. No habían sido fundadas por ningún interés particular. Eran simplemente brotes nuevos de vida hispánica; eran organismos vivos, organismos completos, cuya actividad no estaba constreñida a una especial finalidad —mercantil o estratégica— útil para la metrópoli, sino que tenían en sí mismos la razón y justificación de su propia existencia. Las colonias son como esclavos o criados, que desempeñan servicios convenientes para la vida de la metrópoli. Pero los establecimientos españoles en América vivieron desde el principio una vida propia; es más, fueron fundados con vida propia; fueron, en realidad, vidas hispánicas que se trasplantaron a

suelo americano y allí siguieron viviendo en la plenitud de su totalidad vital.

Pero si el hombre hispánico se trasladó a América no para esta o aquella finalidad parcial, sino para vivir la totalidad de su vida, entonces es claro que hubo de llevarse consigo todo su ser, toda su índole, en la cual hemos visto ya que la religión desempeña una función sustantiva y define la esencia misma de lo español. De aquí, pues, el segundo carácter, el carácter religioso que ostenta la expansión de la hispanidad. Aquellos hombres que se fueron a América no a comerciar ni a vigilar los mares, sino a vivir, simple y absolutamente a vivir, sentían en su vida, como eje de su vida, el cristianismo. Para ellos, ser era ser cristiano; para ellos, vivir era vivir vida cristiana; para ellos, organizar una existencia colectiva era organizar un foco de cristiandad. Los conquistadores y pobladores españoles que iban a América a poblar, iban, pues, a cristianizar el país. Jamás falta el sacerdote, el religioso, el misionero, en los grupos de españoles que desembarcan en las costas americanas. Los descubridores denominan, invariablemente, los parajes con nombres de santos; dondequiera que se establecen, construyen iglesias, levantan monasterios, y el ejército de los exploradores que se lanza sobre la selva o por la inmensa llanura no va seguido ni precedido, sino acompañado siempre por el santo y valeroso misionero, campeón pacífico de Cristo, foco ardiente de luz y de amor para las pobres almas de los indígenas desamparados.

Estos dos caracteres —el nacional y el religioso— que definen la esencia de la expansión española por

el mundo no son realmente otra cosa que la manifestación necesaria del alma española, de la hispanidad, cuya sustancia espiritual acaba de madurar durante el reinado de los Reyes Católicos, después de casi ocho siglos de germinación en la Península. La nación española sabe ahora ya que su definición, su sustancia ideal, la misión que Dios le ha conferido en la economía del mundo es nada menos que la defensa de la fe cristiana. Esa misión el hombre español lleva ya cumpliéndola ocho siglos. Durante este largo período se ha hecho a sí mismo defendiendo a Cristo, y ha construido su nacionalidad combatiendo al infiel. Ahora henchida la Península hasta reventar de vitalidad cristiana, es necesario que el hombre hispánico descubra para su vida otra empresa, otra tarea que dé sentido y orientación a su actividad nacional. ¿Qué empresa será capaz de encender las almas de los españoles? Necesariamente ha de ser una que mantenga la perdurable continuidad de la vida nacional, que no rompa el hilo del pasado, que afirme su perfecta homogeneidad y congruencia con la índole secular del hombre. Ya no puede seguir siendo la recuperación del solar patrio y de la religión cristiana sobre los infieles, porque esta misión ya ha sido rematada con la conquista de Granada y con el establecimiento definitivo de la unidad religiosa. ¿Qué van a hacer, pues, los españoles ahora?

El empujón mecánico del pasado los lanza fuera de la Península. La política de España se hace mundial. Y no será inútil subrayar aquí este detalle: la primera —y quizá la única— política mundial que aparece en la historia humana es la política es-

pañola del siglo XVI. Y no por casualidad ni por virtudes particulares de los españoles que rigieron los destinos de la hispanidad en ese siglo, sino porque la esencia misma del alma hispánica destinaba providencialmente a España a ser la primera en practicar esa política. Desde 711, en España el interés nacional va consustancialmente unido con el interés religioso. El hombre español sabe íntimamente que no puede —sin negarse a sí mismo— separar esos dos intereses. Ahora, empero, en 1500, llega un momento en que la coyuntura histórica obliga a España a salir de sí misma, es decir, a actuar internacionalmente. ¿Qué sucederá? Sucederá que el hombre español llevará a su política internacional ese mismo sentido religioso, que es consustancial con su índole propia. Ahora bien; una política internacional de sentido católico se convierte automáticamente en política mundial, porque catolicismo significa universalidad, y la religión católica no es de este o de aquel país, sino de todos los hombres en el mundo. La política internacional que había en Europa —es decir, también en España— antes de 1500 era, sin duda, internacional, pero no mundial; ninguna nación europea miraba por encima de sus intereses propios hacia fines y propósitos mundiales. Todas discutían y dirimían por las armas o por trueques pacíficos sus intereses relativos, es decir, internacionales. Ninguna fue capaz de concebir un orden universal del mundo entero y llevarlo a realización. La primera que ascendió a ese nuevo y superior plano fue España, y la razón de esta prioridad es que España, cuando ya no tuvo que enfrentarse dentro de la Península con el "otro" —el musul-

mán—, levantó la cabeza y miró hacia fuera, con una mirada nueva en la historia, con una mirada limpia de todo prejuicio egoísta, con una mirada católica, es decir, mundial. Durante dos siglos la política española se mantiene esencialmente en esa línea de la catolicidad, porque para ella cristiandad es sinónimo de humanidad y católica significa tanto como mundial. Pero cuando, hacia 1700, se inicie en Europa la secularización de la vida y ya la cristiandad no se identifique con la humanidad, ni católico sea equivalente a mundial, entonces España empezará a sentirse ajena a esa humanidad acristiana y a ese mundo acatólico y se recogerá sobre sí misma en un aislamiento y reclusión del que sólo ahora comienza a salir.

La idea del Imperio español es la idea del Imperio católico mundial. Su ideal extremo sería el establecimiento de la unidad católica en el mundo entero. Para acceder, empero, a ese ideal hace falta practicar una política que combata y extirpe la herejía, que reduzca a obligada colaboración católica a las naciones favorecedoras de la herejía, que fomente el establecimiento en el mundo entero de focos de vida cristiana católica y que distribuya por todo el orbe un ejército pacífico de misioneros capaces de sembrar en todos los pueblos no civilizados aún la semilla santa de la fe cristiana. Considerad, empero, estos cuatro principios de la política imperial católica y veréis cuán rigurosamente han sido aplicados y, en lo posible, realizados por los dos grandes siglos españoles de la historia, el XVI y el XVII. Durante este período de su expansión universal España ha combatido y extirpado la herejía en todos los

lugares del planeta adonde llegaba el ámbito de su poder; ha protegido a la Iglesia, ocupada en debelar el error; ha instado, sostenido, fomentado la celebración de la magna asamblea de la Iglesia universal en Trento; ha mandado a ella sus mejores teólogos, que eran entonces los mejores del mundo; ha engendrado en lo más profundo de su espíritu la idea y el germen de la compañía religiosa más apta para subvenir a las necesidades nuevas de la nueva política católica mundial; ha combatido en Europa a las naciones favorecedores de la herejía, posponiendo a veces notoriamente sus intereses materiales al sagrado interés de la cristiandad católica; ha luchado contra el infiel fuera de los límites peninsulares; ha sembrado en el Nuevo Mundo innumerables focos de vida cristiana católica; ha derramado por el orbe el manso ejército de sus religiosos y misioneros, que han llevado la palabra de Dios a los más remotos pueblos y comarcas de la Tierra.

Puede decirse que el tema de la historia española en los dos siglos XVI y XVII es la catolización del mundo. Conquistada la Península para la fe, quedaba por conquistar el mundo para Cristo. Aprestóse a ello el hombre hispánico con la misma tranquila grandeza con que, en grupos de solos unos pocos centenares, se entraba impávido por vastos e inauditos imperios. Durante los siglos de su histórica grandeza, España fue el paladín de la religión cristiana. Por eso precisamente fue grande, porque acertó a proponerse entonces la empresa o tarea concreta que mejor y más puramente expresaba en el acontecer histórico la índole ideal de su íntimo ser, de su auténtica personalidad nacional.

Cuarto período: aislamiento de España.

Pero esa España que desde 1500 venía imponiendo a Europa su política universalista cristiana, su estilo propio de vida, su concepción católica de la existencia, su literatura, su arte, su modo de vestir y de comportarse; esa España, bruscamente, casi súbitamente, cesa, hacia 1700, de actuar en el escenario del mundo, se recluye dentro de sí misma, en un largo período de aislamiento, del que apenas ahora comienza a salir. He aquí un fenómeno histórico harto extraño y casi incomprensible. ¿Qué ha sucedido? ¿Por qué se aparta España tan bruscamente hacia 1700 del escenario político mundial que precisamente ella misma había inaugurado? Se han intentado muchas y distintas explicaciones históricas del hecho. Se ha hablado de decadencia. Se han computado comparativamente las fuerzas en presencia hacia 1700, para concluir a un desequilibrio favorable a España. Se han señalado errores notorios en la política practicada por los últimos reyes de la casa de Austria. Pero todas estas explicaciones necesitarían a su vez explicación. La razón de un cambio tan profundo de actitud como el que España verifica a fines del siglo XVII no puede hallarse ni en una ni en muchas de esas pequeñas causas contingentes que componen la menuda historia cotidiana. Este aislamiento de España hacia 1700 no es uno de tantos "hechos" que pueda derivarse mecánicamente de otros hechos anteriores. Hay aquí algo más y más hondo. Porque lo que sorprende y desconcierta en esta mutación no es sola-

mente el abandono de la política mundial, sino la adopción paralela, dentro del país, de una política que podríamos llamar muy bien defensiva. Es evidente que España, en ese momento, no sólo se aparta del resto del mundo, sino que se encierra en sí misma. No es que haya sido desplazada de sus posiciones por fuerzas superiores, es que ella misma, por propia voluntad, se ha desentendido y se ha recluido en su casa solariega como hidalgo viejo, desengañado del mundo y propiamente desesperanzado de la vida. Hay, pues, aquí, en este aislamiento de España, la auténtica manifestación de una decidida voluntad, una resolución profunda, tomada por el alma nacional, por esa cuasi-persona colectiva, cuya es la historia —la historia cotidiana superficial, sembrada de "hechos" contingentes, en los cuales, unidos por el hilo quebradizo de la causalidad mecánica, cree el historiador acaso poder hallar la ley del acontecer humano.

Mas ¿por qué la persona colectiva española decide en 1700 apartarse del mundo y encerrarse en sí misma? No puede haber otra razón sino que la relación con el mundo le fuera insoportable y además peligrosa para su propio ser y sustancia. Y, en efecto, consideremos lo que empieza a acontecer en la ideología profunda de Europa a partir del siglo XVII. Iníciase por entonces un proceso de pensamiento cuyo término habrá de ser propiamente esa dolencia espiritual colectiva que podríamos llamar la enfermedad de Europa. Los nombres que esta enfermedad ha recibido son muy variados: secularización de la vida, laicismo, naturalismo, positivismo. El Santo Padre la ha llamado últimamente "progresiva descristianización individual y social".

Bajo otras denominaciones, de apariencia más inocente, encúbrese también a veces esa misma dolencia; tales, por ejemplo, las de humanismo y liberalismo. ¿Y en qué consiste esa enfermedad de Europa? Comienza, en el terreno de la filosofía pura, con el afán —por lo demás plausible— de "entender" la realidad, de hacer "inteligibles" las cosas. Pero una vez que el pensamiento humano, a fuerza de rigurosos y cautelosos dispositivos mentales, ha logrado "entender" algo de la realidad y hacer "inteligibles" algunas cosas, en seguida se hincha de suficiencia y da el paso —harto equívoco y peligroso— a la afirmación o tesis de que toda la realidad es "inteligible", es accesible a la razón. De este plano a su vez asciende el racionalismo a otro francamente inaceptable: que lo que no es accesible a la razón, no forma parte de la realidad, no tiene existencia, carece de ser. La consecuencia es inmediata; queda negada toda la realidad sobrenatural; y el mundo, el hombre, la vida, reducidos a lo que el entendimiento puede concebir "clara y distintamente".

La filosofía del racionalismo y del idealismo van poco a poco reduciendo la porción de Dios en el ámbito de la vida humana. La existencia del hombre sobre el planeta se entiende entonces cada vez más como un "hecho" natural, que pide explicación natural. Cada día la mentalidad "moderna" celebra un nuevo triunfo, imaginando que ha logrado reducir a leyes físicas o fisiológicas o psicológicas los ambientes divinos en que vive envuelto el hombre. Todavía Leibnitz dejaba un cierto margen a la "gracia" junto a la "naturaleza". Pero ya el siglo XIX ha pretendido analizar la "gracia" misma y descomponerla en procesos psíquicos de pura

subjetividad. La secularización de la vida o —como dice enérgicamente el Santo Padre— la progresiva descristianización individual y social producen en Europa, y consiguientemente en el mundo, una atmósfera nueva, sin duda irrespirable, mefítica para el alma del hombre español. Créase en el mundo un ingente equívoco, que ha pesado como losa de plomo sobre la conciencia culta del hombre durante estos dos últimos siglos. Las palabras más nobles del idioma aparecen con dos sentidos totalmente opuestos, pero que resbalando dulcemente el uno sobre el otro, provocan la irónica sonrisa de Mefistófeles. Algunos ejemplos: Dios significa para el cristiano el Creador del mundo, el Padre de las almas y la Providencia de la vida; para el refinado filósofo es, en cambio, un postulado de la razón práctica. Libertad es para unos la libertad de negar; para el cristiano empero es la libertad de creer. Inmortalidad es para el hombre religioso la supervivencia personal del alma; para el pensador racionalista es la perduración del pensamiento humano en la evolución terrestre. Humanidad significa para los españoles cristiandad; para la mentalidad nueva, que el racionalismo difunde, significa en cambio capacidad de comercio. Una concepción naturalista del hombre se sustituye a la concepción religiosa: no hay nada en el hombre que no sea pura naturaleza; y la religión misma se interpreta como uno de tantos fenómenos naturales —fenómeno psíquico o fenómeno sociológico.

Pero esta secularización de la vida, esta eliminación de lo sobrenatural, se revela en el fondo imposible; porque es radicalmente falsa y anormal. Constituye una verdadera enfermedad. Ved tan sólo algunas de sus principales consecuencias. Primera-

mente siembra la lucha entre los hombres; porque orienta toda la actividad humana hacia los bienes materiales, que son justamente los más bajos en una correcta clasificación de los valores. Los valores materiales se consumen en la división y reparto prolongados. No pueden, pues, distribuirse más allá de cierto límite. La posesión de ellos por unos hombres implica la privación de ellos para otros hombres; y, por consiguiente, la lucha de los que los tienen con los que los quieren. Sólo la caridad puede remediar esta radical oposición. Pero la caridad es ya una virtud sobrenatural, es decir, orientada justamente hacia esos bienes superiores que la enfermedad de Europa no quiere o no puede percibir y estimar. Por eso desde 1700 la política europea es política "realista", que muy naturalmente conduce a la guerra constante entre las naciones, y, por si esto fuera poco, a la lucha intestina "de clases" dentro de cada nación. La idea de la humanidad católica o de la cristiandad ecuménica, que imprimió a la política española durante los siglos XVI y XVII el carácter de política mundial, no tiene cabida dentro de esta concepción naturalista de la existencia humana. España no podía seguir practicándola; y como no tenía —no quería tener— otra en sustitución de ella, prefirió retirarse del escenario del mundo. Desde entonces, empero, no ha vuelto a haber verdadera política mundial sobre la tierra. Europa retornó a su antigua política internacional —que es la que aún sigue practicando—, a esa política estrecha, de puros intereses materiales, en que las naciones se disputan —o en caso de tregua se reparten— los trozos del planeta, como los perros los huesos del guisado. Una política de apropiación o

de reparto no puede ser nunca mundial; será siempre meramente internacional, es decir, política de relaciones privadas entre las naciones, que se disputan o que se reparten la tierra. Para que una política sea verdaderamente mundial, es preciso —como aconteció en España durante los siglos XVI y XVII— que vaya dirigida por una idea universal del hombre; y esta idea universal del hombre no puede ser otra que la idea cristiana del hombre. Cualquier concepción naturalista del hombre condena irremediablemente la humanidad a la discusión y a la lucha. ¿Dónde, en efecto, si no es en la realidad sobrenatural, puede hallarse el punto de síntesis que reúna en un todo unitario a la humanidad entera?

La secularización de la vida tuvo, empero, una segunda consecuencia, no menos contraria que la anterior a la índole profunda del alma española. La secularización de la vida iguala a todos los hombres, reduciéndolos al rasero de la realidad natural. Para el naturalismo carecen de sentido el mérito y el demérito, el pecado y la virtud, la obligación y la pretensión; porque todos estos conceptos designan en realidad simples complejos de fenómenos psíquicos naturales. Y, efectivamente, el resultado más claro de toda la evolución del racionalismo moderno ha sido la caída de la lógica, de la ética y de la metafísica —de toda la filosofía, en suma— en la sima del subjetivismo. De esa sima comienza a salir penosamente el pensamiento filosófico actual. Pero tardarán mucho en sanar las llagas que en el alma "moderna" ha producido ese subjetivismo del pensamiento y de la vida. El hombre "moderno" se ha acostumbrado harto a considerarse como "la me-

dida de todas las cosas" —en el sentido más concreto e individual. Son incalculables los daños que ha producido esa famosa "cultura popular" —pregón absurdo de una democracia pedantesca y elemental. Y acaso el más grave de todos esos daños haya sido el haber desterrado de las almas la paz cristiana. El hombre llamado "moderno" sufre horriblemente, en su íntimo ser, de un radical descontento, que casi siempre se convierte en resentimiento, rencor, envidia o amargura. ¿Cómo no iba a sentirse el alma española ajena a esta enfermiza perversión? ¿Cómo no iba a preparar, frente al temible contagio, la defensa más eficaz de su íntima paz, de esa paz cristiana del alma que asume con alegre humildad las condiciones duras de la vida terrestre en la firme y venturosa confianza de la eterna vida celestial? La igualdad de todos los hombres es para el cristiano una realidad sobrenatural. El moderno paganismo, haciendo de ella también una realidad natural, ha precipitado las almas en la desesperación y el desconsuelo.

Así, pues, hacia 1700, mientras en Europa cunde la descristianización, España se aparta del tráfago mundial y se encierra en sí misma. Desde esa fecha hasta hoy puede decirse que no hace España más política internacional que la estrictamente necesaria para subsistir y conservarse. La empresa mundial española —la cristiandad ecuménica— no tenía ya ambiente en el mundo. Y España no podía sustituirla por otra. No por falta de imaginación, sino porque cualesquiera otras tareas que en consonancia con las ideas de los tiempos nuevos hubiera podido España excogitar y proponerse, habrían sido imposibles para ella; habrían sido traiciones a su propia

y profunda esencia. Existe, en efecto, el imposible histórico —como existe el imposible físico o metafísico—. Para una persona o cuasi-persona histórica, es imposible histórico todo propósito cuya definición o cuyo contenido ideal esté en contradicción con la esencia profunda, con el "estilo" de su personalidad nacional o individual. Recuerde el lector la distinción que anteriormente hemos explicado entre persona y sujeto. El imposible histórico es justamente la contradicción entre el sujeto y la persona. Cuando una nación —o el gobierno de una nación— concibe fines y objetivos que son incompatibles con la definición profunda de la persona colectiva nacional, entonces se propone un imposible histórico; o, dicho crudamente, se hace traición al espíritu nacional. Durante los siglos XVIII y XIX muchas veces ha acontecido que los gobernantes españoles, seducidos por ejemplos exóticos, han propuesto a España tareas, empresas, fines, que eran contrarios al estilo e índole nacionales. España, una y otra vez, los ha rechazado. No pongo en tela de juicio la buena fe individual de esos intentos. Pero niego radicalmente su hispanidad. Si esos ideales más o menos "europeizantes", que de vez en cuando, desde 1700, algunas minorías de refinada cultura propusieron a España, han sido siempre al fin rechazados o desatendidos por nuestro pueblo, es porque en el fondo no eran "españoles", no estaban de acuerdo con la esencia y estilo de la personalidad nacional y representaban "imposibles" históricos.

Y al que se lamente de este apartamiento de España, calificándolo acaso de anacronismo, yo le aconsejaría que reflexione más despacio sobre la realidad del acontecer histórico. Nunca es anacrónica

la fidelidad a la propia esencia; porque la persona es la que, en la historia, llena el tiempo con hechos. Los hechos históricos son, pues, los que deben congruir con la persona; no la persona con los hechos. Cuando la persona viviente verifica actos cuyo sentido es contradictorio con el sentido ideal de su propia definición, entonces esa persona es infiel a sí misma, se anula a sí misma y, en puridad, es anacrónica consigo misma. La actitud de apartamiento, que España adoptó en 1700, frente a una Europa que rápidamente se descristianizaba, fue, pues, una actitud congruente con la índole y estilo de la persona nacional. Lo contrario hubiera sido el suicidio de la hispanidad —el auténtico y verdadero anacronismo—. Por otra parte, ¿qué anacronismo puede haber en negarse a caminar por una dirección equívoca y equivocada, que conducía necesariamente a un callejón sin salida? Negarse a marchar por las sendas que se desvían de la verdad cristiana es justo lo contrario del anacronismo; es permanecer en el eje de los tiempos; es aguardar tranquilamente en la ancha vía de la historia a que los imprudentes aventureros regresen —si regresan— de los caminos extraviados por donde fueron a perderse.

Hemos recorrido —con excesiva rapidez— la trayectoria, la melodía que en el tiempo de su historia ejecuta la persona nacional española. De continuo en ella se percibe una fundamental actitud del alma hispánica, una inequívoca voluntad: la realización y defensa de la unidad católica; primero dentro de la península; luego en el mundo entero. Y cuando no es ya posible proseguir en la propugnación del ideal cristiano ecuménico, España se retira, como

Aquiles, a su tienda y hogar, ansiosa de guardar su alma de los contagios con paganidades filosóficas. Tal es, pues, el sentido de la historia de España. La idea religiosa constituye el hilo en que los hechos históricos españoles se ensartan, para dibujar en el tiempo una trayectoria continua e inteligible, la trayectoria de una vida personal que, siendo cada día distinta, es, sin embargo, siempre la misma. En su primer período —en el período de preparación— fráguase la sustancia de la hispanidad; y se fragua justamente fundiendo los elementos naturales preexistentes —los dados por Roma y los legados por la población indígena— en el crisol purísimo de la fe cristiana. En el segundo período, la sustancia de la hispanidad se constituye, se afirma, se consolida y se revela a sí misma durante la lucha multisecular con el infiel; España, como nación, se reconoce consustancializada con la idea de la unidad católica. Durante el tercer período, de esplendorosa expansión universal, España aspira a organizar en el mundo la cristiandad, la humanidad cristiana, y a establecer sobre la tierra el reinado —no de su propia raza española— sino de Cristo Salvador. Por último, en el cuarto período, España se retira de la escena política europea; precisamente por el afán de no contaminar la pureza de su espiritualidad religiosa con la apostasía del pensamiento llamado "libre". España se retira para salvar y mantener incólume su propia esencia y la esencia de su fe. España se retira porque nada tiene que hacer en un mundo que o rechaza toda realidad sobrenatural o vive "como si la hubiera rechazado". Ahora, para proseguir el programa que nos habíamos trazado, quédanos tan sólo el acometer el ensayo —delicado

y sutil— de definir en conceptos y simbolizar en imágenes esa esencia de lo español, ese estilo de hombre hispánico, esa "hispanidad" pura que hemos visto desplegarse en la trayectoria temporal de su historia.

3. Idea y símbolo de la hispanidad

La definición y simbolización de la realidad personal es la tarea más difícil que puede proponerse el filósofo. No hay apenas precedentes de ella —digo precedentes metódicos y sistemáticos—, ni doctrina de su técnica. Los hombres saben ya desde hace tiempo definir y simbolizar otras clases de realidades: como, por ejemplo, la realidad ideal (matemáticas, lógica), la realidad física, la realidad biológica, la realidad psíquica. Con la ayuda de Dios y merced a la revelación, puede también el teólogo definir y simbolizar la realidad sobrenatural, en parte al menos. Pero las realidades históricas, es decir, las personas humanas —individuales o colectivas— no se han intentado todavía definir hasta en la época más reciente. Plutarco y los antiguos historiadores y biógrafos no pasaron de los dos primeros problemas que se plantean a toda biografía: el problema de recoger narrativamente los hechos y el problema de referirlos en continuidad de tiempo a la trayectoria total de la vida. No intentaron —sino en muy escasas ocasiones y más por impulso accidental que por necesidad sistemática— reducir a la unidad de un concepto y de un símbolo el individuo humano, la nación o el pueblo cuya vida describían. Solamente en estos últimos tiempos es cuan-

do el enorme material histórico, acarreado desde hace un siglo, permite —y aun reclama— el esfuerzo metódico por llegar, en la biografía de los individuos y de los pueblos, al último trámite, al esfuerzo sintético de penetrar en la unidad de la sustancia personal. No es simple casualidad esta afición que en nuestros días se advierte por escribir y por leer las biografías de grandes personalidades.

Se trata, pues, de un intento relativamente nuevo. Su dificultad se advierte claramente considerando que el objeto de la buscada definición es una persona, es decir, un ente individual, único, que no puede encajar en previos marcos de especies o de géneros; y que además es ente vivo y libre, o sea capaz de producir acciones y omisiones libremente, creando, por decirlo así, de un modo imprevisible la sustancia de su propia vida en el tiempo. Nuestro problema, por ejemplo, es definir y simbolizar la hispanidad, lo que hace que algo sea hispánico y que otra cosa en cambio no lo sea, lo que constituye el modo de ser del "hombre hispánico". Para ello no tenemos asidero en nada previo, en ninguna clasificación general del hombre o de los "tipos" de hombre. Lo único, pues, que podemos hacer es partir de los hechos —historia concreta— realizados por ese tipo humano y de su trayectoria vital en el tiempo histórico; y desde esa exterioridad determinada y natural, intentar la fijación de las relaciones puras entre los elementos de su vida anímica, llegando así a una idea de su espíritu y a un símbolo adecuado de su estilo. Este esfuerzo ha sido hecho por mí mismo en un breve libro —*Idea de la hispanidad*—, en el cual me propuse describir el "modo de ser" —la etopeya— del hombre hispánico y sim-

bolizarlo en la figura del "caballero cristiano". Permítame el lector que le remita a este librito. En las páginas siguientes procuraré compendiar en algunas fórmulas generales la definición y simbolización de la hispanidad.

Concepción hispánica de la vida.

Lo primero y lo esencial es el lugar singularísimo que la religiosidad ocupa en el alma española. Nuestro Señor Jesucristo deslindó claramente los territorios respectivos de las dos relaciones fundamentales en que se desenvuelve la persona humana: la relación con Dios y la relación con la nación. Dijo Jesucristo: "dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios". Esta distribución de la actividad humana en dos planos, uno para Dios y otro para la patria, implica, primero: que son efectivamente dos los planos en que puede repartirse la vida, y segunda: que esos dos planos son perfectamente compatibles y armonizables. No puede haber contradicción entre la religión y la patria. No debe haberla. Pero hay dualidad; puede haber dualidad. La patria no es la religión; ni la religión es la patria. Ahora bien; acabamos de ver en nuestro repaso de la trayectoria histórica de España que el sentido de esa historia consiste en la identificación de la religión con la patria o de la patria con la religión. El sentido profundo de la historia de España es la consustancialidad entre la patria y lá religión. O sea, que para los españoles no hay diferencia, no hay dualidad entre la patria y la religión. Servir a Dios es servir a España; servir a España

es servir a Dios. En esta trayectoria de la historia de España no existe el dualismo entre el César y Dios. Porque España, la nación española, nuestra patria española, es —por esencia— servicio de Dios y de la cristiandad en el mundo.

Pero esta peculiar relación que la nación española mantiene con la religión cristiana supone necesariamente un fundamento de ella en el alma del "hombre" hispánico, en la esencia de la hispanidad. Necesariamente, en el alma del hombre hispánico ha de ocupar también la religión el puesto central. El "hombre" hispánico, que ha hecho España y América —o, si se prefiere, la hispanidad—, ha de presentar una estructura propia, en la cual la fe religiosa constituya el ingrediente dominante. Podrá decirse, por ejemplo, que, en el "hombre" hispánico, la religiosidad es el nervio o el eje de la vida; o que la religiosidad es el centro de la existencia; o que la religión es el órgano rector en el organismo de la vida. Pero todas estas expresiones son metáforas encomiásticas. Convendría hacer un esfuerzo por darles un sentido más preciso e intuitivo.

Lo que con la palabra "vida" designamos contiene, entre otras muchas cosas, un elemento dinámico de esfuerzo, de acción. Vivir es hacer, esforzarse por, tender hacia. También podríamos decir que vivir es vivir para algo. Ahora bien: ¿qué es ese algo para lo cual se vive? ¿Qué es eso que la vida hace o a lo que la vida se esfuerza y tiende? Caben dos contestaciones —formales— y nada más que dos. La primera: que el algo para lo cual vive y a que la vida se esfuerza y tiende sea la vida misma, esté en la vida misma. La segunda, que el algo a que la vida tiende y se esfuerza no sea la vida

misma, ni esté en la vida, sino fuera de ella. Estas dos diferentes contestaciones distinguen clara y fundamentalmente dos concepciones de la vida: una para la cual el sentido de la vida es inmanente a la vida misma y otra para la cual el sentido de la vida es trascendente de la vida. Para la concepción inmanente, la vida tiene en sí misma valor. Para la concepción trascendente, la vida no tiene en sí misma valor, sino sólo en cuanto que se esfuerza y tiende a ese fin trascendente "para" el cual es vivida. Habrá, por consiguiente, tantas maneras de vivir la vida como haya "sentidos" que puedan darse a la vida. Pero como esos sentidos de la vida no pueden ser más que inmanentes o trascendentes, cabe reducir a dos las actitudes fundamentales que el hombre puede adoptar para vivir, según que confiera a su vida un sentido inmanente o un sentido trascendente.

El "hombre" hispánico pertenece —sin vacilación posible— al segundo modo, al que confiere a la vida un sentido trascendente. El hombre hispánico no considera que vivir sea vivir para vivir, ni vivir para algo que esté dentro de la vida, sino que pone la vida entera, la propia y aun la ajena, al servicio de algo que no es la vida misma, ni está en la vida. Ese algo que, para el hombre hispánico, constituye el fin y, por lo tanto, también el sentido de la vida, es la salvación del alma, la gloria eterna en Dios. Cuando decíamos que la religiosidad es para el hombre hispánico el centro o el eje o el órgano rector de la vida, aludíamos determinadamente a esta conclusión a que ahora llegamos: que el hombre hispánico rechaza toda concepción inmanente de la vida y coloca el sentido trascendente de ésta, muy

concretamente, en la salvación del alma, en la gloria eterna. Otros tipos de hombre existen y han existido en el mundo cuyas concepciones de la vida difieren radicalmente de la que alienta en la sustancia de la hispanidad. Algunos tipos humanos hallan el sentido de la vida en la vida misma o en alguno de sus elementos —en la belleza de la vida, en la fuerza y alegría de la vida, en la salud del cuerpo o del alma o en otros valores vitales, como el ejercicio de la inteligencia, la piedad religiosa, la disciplina de la existencia humana, la prosperidad de un ente colectivo superior—, por ejemplo, la nación, la raza, etc. No faltan tampoco tipos humanos —como acaso el hindú— que encuentran el sentido de la vida en algo trascendente a la vida, de modo semejante al hombre hispánico. Pero el hindú coloca ese fin, que da sentido a la vida, en la no-vida, en la absoluta an-nihilación de la vida, en el nirvana, en la pura nada; mientras que el sentido trascendente, que el hombre hispánico da a la vida, se determina muy concreta, precisa y exactamente en la salvación del alma y la gloria eterna.

Vivir desviviéndose.

Pero se hace urgente definir con mayor precisión la relación que en el alma hispánica mantiene la vida con la salvación eterna. Nuestras fórmulas parecen, en efecto, a primera vista contener una contradicción. Por una parte, hemos dicho que la religiosidad es centro, eje, nervio de la vida hispánica. Por otra parte, decimos ahora que la concepción hispánica de la vida es trascendente y que el hombre

español pone como fin de la vida la salvación eterna. ¿No hay aquí una contradicción?

No la hay. Lejos de haberla, esa aparente contradicción constituye uno de los rasgos esenciales del alma hispánica. Porque lo típico del hombre hispánico es, por decirlo así, su modo singular de vivir, que consiste en "vivir no viviendo", o, dicho de otro modo, en "vivir desviviéndose", en vivir la vida como si no fuera vida temporal, sino eternidad. El hombre hispánico no considera la vida eterna o la salvación del alma como el remate, término y fin de la vida terrestre, sino como remate, término y fin de cada uno de los instantes y de los actos de la vida terrestre. La salvación eterna no es para él solamente un objeto de contemplación; ni tampoco solamente una norma de conducta, sino que es, ante todo y sobre todo, lo que da sentido y finalidad concreta a cada uno de los actos en que se descompone la vida terrestre. Para el hombre hispánico, los instantes no se orientan cada uno hacia el siguiente y todos hacia Dios, en la línea de la vida, sino que cada instante, en su singularidad de instante, se orienta ya por sí hacia Dios. De donde resulta que, para el hombre hispánico, el fin de la vida, la gloria eterna, no es el puerto de salvación en que la vida terrestre en su totalidad actual desemboca, sino el punto sobrenatural del cual está colgada la vida, por infinitos hilos que unen cada momento fugaz con la realidad trascendente del fin eterno. El hombre hispánico no piensa que la gloria eterna envuelve su vida como en un ambiente de santa luminosidad, sino más bien se representa la salvación como un foco inmóvil y perenne, que despoja y desnuda la existencia de su continuidad temporal y la deja

reducida a una serie de sucesivos disparos del yo escueto hacia el fin eterno. Basta comparar la espiritualidad de San Francisco de Sales con la de San Juan de la Cruz para intuir claramente lo que digo.

Santificarse es, para el alma hispánica, despojarse, desnudarse, reducirse a lo más hondo y escueto del yo; es comprimir la vida y condensarla en un solo instante, que represente como la anticipación o antesala de la gloria. Por eso decíamos antes que el hombre hispánico no vive viviendo, no se vive, sino que se desvive; o, dicho de otro modo, que vive muriendo. La vida del alma hispánica es un constante morir y resucitar para volver a morir; hasta que la última resurrección sea ya ingreso en la gloria eterna. He oído contar de un ilustre militar español que, en cierta ocasión, hablando a sus amigos y subordinados, puso término a su arenga con las palabras de: ¡Viva la muerte! Creo que en esa exclamación —de apariencia extraordinaria y paradójica— se encierra una profundísima perspectiva sobre la índole del alma hispánica.

Así, pues, en el hombre hispánico la religión no es una dimensión de la vida, sino la aspiración más profunda del alma; tan profunda, que llega a reducir la vida a esa escueta aspiración. Y sobre esta base, la hispanidad se representa —ante sí misma y ante los otros— como una misión, como una vocación divina, que consiste en purificar, en despojar, en desnudar de materialidad y de vida temporal la persona humana, tanto la individual como la nacional o la ecuménica y mundial. La hispanidad es el ascetismo de la persona. Es el afán de cada persona singular por llegar cuanto antes a ser quien es, anticipando lo más posible en esta vida la pura inma-

terialidad e intemporalidad de la gloria eterna. Es también el afán de la nación hispánica de ser la que es, superando o desdeñando toda oposición de "lo otro" y de "los otros". Y así la historia de España se descompone en la serie de los esfuerzos por realizar ese proceso de ascetismo nacional. Primero, haciéndose la nación a sí misma por eliminación violenta de "lo otro" o por incorporación de "lo otro" a la propia esencia cristiana. Segundo, convirtiéndose la nación en promotora y paladín de la cristianización del mundo. Tercero, desdeñando la nación el trato y comercio con "lo otro", con lo no-cristiano del descarriado mundo. En cierto modo, el pueblo español se considera a sí mismo —conscientemente en algunas almas, inconscientemente en el resto de ellas— como pueblo no diré elegido, pero sí especialmente llamado por Dios a la vocación religiosa de conquistar la gloria para sí y para los demás hombres.

El caballero cristiano.

Por eso, a mi parecer, el símbolo plástico más adecuado para representar la índole íntima del hombre hispánico es la figura del "caballero cristiano". El dinamismo ascético —que constituye el fondo más auténtico del alma hispánica— exprésase admirablemente en las virtudes guerreras del caballero, paladín de las causas grandes, defensor del bien, debelador del mal, magnánimo frente a la mezquindad, valeroso, resuelto, sufrido, sobrio, asceta de la vida, porque no vive para su propio sujeto contingente, sino para la esencia de su inmaculada perso-

nalidad caballeresca y para la bienaventuranza de los otros hombres. El ímpetu dinámico, la inextinguible actividad del caballero, se enderezan y aplican, en efecto, a la salvación del alma en sí mismo y en los demás. Cuando San Ignacio de Loyola quiere simbolizar en una figura plástica la personalidad humana, puesta en el trance de escuchar y seguir o de desoir y desatender la voluntad de Dios, no puede imaginar nada mejor que el caballero cristiano recibiendo la consigna del rey temporal. Y llama "perverso caballero" al cristiano capaz de negarse a la empresa a que el rey "eternal", Dios Nuestro Señor, le invita.

El caballero cristiano resume en su silueta cervantina lo más exquisito, lo más puro de la hispanidad inmortal. Y no es casualidad que sean España y América las comarcas del orbe donde se ha conservado más incontaminado el sentido primitivo —y primordial— de la caballería o, como diríamos mejor hoy, de la caballerosidad. Efectivamente, la orden de la caballería fue una creación de la Iglesia para su defensa, y la de la religión y la de la moral, y del bien y de la virtud, y de la lealtad cristiana sobre la Tierra, defensa que la Iglesia confió a las armas del caballero, quien, por juramento solemne, se obligaba a ese servicio de la religión. Y así es, en efecto, el caballero cristiano español; tal es, en efecto, la caballerosidad del alma hispánica: servicio de la religión, servicio de la eternidad en lo temporal, servicio del espíritu en la materia, reducción de la vida efímera a la vida eterna.

Enseñanzas.

La filosofía de la historia de España nos proporciona unas enseñanzas de la más alta importancia en todo tiempo, y muy principalmente en el tiempo presente, No es de nuestra incumbencia extraerlas del pasado histórico y exponerlas aquí ahora. Cada generación de las que se suceden sobre la piel de toro de nuestra vieja y amada Península tiene por esencial cometido el sacar del pasado y del presente de España su idea de lo que debe ser el porvenir inmediato. Y esa idea, nacida en mentes jóvenes y frescas y calentadas por el fuego de corazones lozanos y ardientes, transfórmase fácilmente en ilusión patriótica, en entusiasmo de obra, en empresa o tarea colectiva. Así va hacia adelante la vida de las naciones por los esfuerzos de cada generación sucesiva. Pero esos esfuerzos, esos afanes que cada nuevo grupo de jóvenes siente al acceder a la vida pública de la nación deben ser propósitos y programas claros, luminosos, capaces de ser entendidos, amados y propugnados por todos. Mas no lo serían si no estuvieran fundados en un exacto conocimiento de lo que nuestra patria ha sido y ha hecho en el pasado y de lo que —fuera de todo tiempo— es y debe ser nuestra patria. El conocimiento de la historia de España y la meditación filosófica sobre esa historia son, pues, la condición indispensable para que el sentido político de las generaciones actuantes represente con perfecta exactitud la realidad profunda del momento en el alma de la patria. No es exagerado decir que el elemento fundamental, esencial, de toda buena y eficaz política consiste

en el estudio profundo de la historia patria y de su filosofía. Acaso ese estudio, ese conocimiento de la historia de España no haya sido siempre, en los últimos cien años, todo lo exacto, profundo y difundido que fuera de desear, y quizá algunos de los males que ha padecido nuestra patria española en las últimas décadas puedan atribuirse a la precipitación, a la ceguera y, en definitiva, a la ignorancia histórica, que han sido características de otras generaciones anteriores. No caigáis vosotros, jóvenes españoles —a quienes pronto va a incumbir la obligación, penosa y venturosa a un tiempo mismo, de proponer fines a la vida nacional y de propugnar y dirigir su consecución—, no caigáis vosotros en ese error, en ese indisculpable olvido. Estudiad la historia de España, meditadla, empapad vuestras almas de la hispanidad secular que alienta en los gloriosos siglos de nuestro pasado nacional. Sólo así, sólo conviviendo en el presente, por la imaginación, por el pensamiento y por el amor con las obras y las ilusiones de nuestros antepasados; sólo entroncando vuestras vidas de hoy con la vida continua, ininterrumpida, de la España perenne, podréis asumir con serena resolución los deberes que va a imponeros el futuro. Si queréis servir a España —como no podéis menos de quererlo—, empezad por conocerla bien, para amarla mejor y para que vuestro pensamiento del futuro y vuestra acción en el presente no sean ruptura con el pasado histórico, no sean infidelidad a la secular esencia hispánica de nuestra patria, sino continuación y perfeccionamiento de la vocación eterna que Dios ha impuesto al hombre español.

Reacción, inercia, revolución.

De tres maneras puede una generación ser infiel y positivamente traidora a su patria y a la misión de su época: por reacción, por inercia y por revolución. La reacción en la historia es siempre utopía. Contradice el significado mismo de la realidad histórica, que, por ser realidad temporal, se construye sobre el tiempo, que es irreversible. La historia no vuelve nunca atrás, no retrocede jamás a un nivel que ya haya superado alguna vez. La historia es siempre acción, nunca reacción. Va siempre adelante y camina hacia modos de existencia inéditos y no experimentados por el hombre. Querer dar media vuelta al carro es: primero, imposible; segundo, peligroso, porque el carro seguirá caminando, aunque tenga que pasar por encima de los cuerpos de quienes hayan pretendido neciamente dar al rumbo un giro completo.

Mas si de la historia sacamos como primera enseñanza que el retorno al pasado, la reacción absoluta, es imposible, también de ella extraemos el conocimiento de que la inercia absoluta de una generación no es menos incompatible con la esencia de la realidad histórica. Una generación absolutamente reaccionaria —si fuera posible— llevaría a la nación a un desastre inenarrable y la entregaría a la más profunda desorientación histórica que se pueda imaginar. Pero una o dos generaciones inertes bastan también, a veces, para corromper de tal manera la sustancia nacional, que —salvo un milagro— la ruina espiritual del país viene inexorablemente a sancionar el perezoso olvido de los deberes. La historia

es movimiento hacia una meta, progresión o ascensión. Y si el movimiento, la progresión, la ascensión se detienen, entonces es extremadamente difícil reponer en marcha el vehículo, que será destrozado o conquistado o aniquilado por vecinos más activos y audaces. Los ejemplos trágicos están a la vista de todo el que quiera repasar la historia. Las llamadas decadencias y desapariciones de pueblos y de imperios no fueron otra cosa que detenciones mortíferas en su marcha progresiva. Grecia se paró y fue absorbida por Roma. Más cerca de nosotros, al lado mismo de nosotros, tenemos el doloroso, el trágico ejemplo de una gran nación que la inercia de unas cuantas generaciones —harto bien avenidas con una vida fácil y cómoda— ha puesto al borde de la ruina histórica. Quiera Dios hacer en ella un milagro de reavivamiento y resurrección, que bien lo merece ese hermoso país, benemérito de la fe cristiana y de la inteligencia humana.

La revolución absoluta no es, empero, menor daño que la pasividad o que la obtusa obcecación reaccionaria. Romper la tradición es poner en peligro la existencia misma de la patria. Porque la personalidad histórica significa, ante todo, continuidad en el tiempo. Así como en el desenvolvimiento de nuestras vidas personales somos en cada instante los mismos y, sin embargo, muy distintos de los que éramos antes, así también en la vida colectiva de la patria nuestra España de una época es la misma y, sin embargo, muy distinta de la que fue en época anterior. Querer que siga siendo la misma, solamente es el error funesto del reaccionario. Querer que sea total y absolutamente distinta, es el error, no menos funesto, del revolucionario. La tradición, el

hilo irrompible que junta y ensarta períodos diferentes en la profunda e intemporal unidad de persona histórica es la espina dorsal de todo organismo vivo en el tiempo. Revolución absoluta es desnucamiento. Una España que ya no fuera la misma de los concilios toledanos, la misma de Alfonso II, la misma de Fernando el Santo, la misma de los Reyes Católicos, la misma de Felipe II, la misma de Carlos III, la misma de Isabel II, la misma de Alfonso XII, ya no sería España; sería otra cosa no hispánica en el viejo solar de España; sería eso que quisieron hacer de España los comunistas extranjeros; sería una España no hispánica, una España sin esencia de hispanidad; sería el hueco de España, la tumba, la sepultura de España.

Fidelidad a la esencia nacional.

El primer deber patriótico de cada generación que adviene a la vida nacional consiste, pues, ante todo, en ser fiel a la esencia de la patria. Y se es fiel a la esencia de la patria cuando a un mismo tiempo se la conserva y se la empuja hacia nuevas formas futuras. La filosofía de la historia de España nos ha enseñado que España, el espíritu hispánico, es una sustancia personal cuya esencia histórica consiste precisamente en conservarse y mantenerse cambiando. A las realidades históricas les es esencial tanto el cambio como la permanencia. Son esencias simultáneamente idénticas y variables. Esta condición ambigua de la realidad histórica —de la persona— es la que nos constriñe a extraer de la historia una filosofía; es decir, la que nos obliga a determinar, por una

parte, la vocación perenne de España, y por otra parte, su vocación temporal. A vosotros los jóvenes, es decir, a cada una de las generaciones ascendentes, toca resolver el problema de la vocación temporal. Pero para ello habéis de conocer muy bien cuál sea la vocación perenne de la patria, con objeto de que la vocación temporal, la empresa concreta que propongáis a la nación no esté en contradicción con la vocación perenne, no sea infiel a la esencia eterna de la hispanidad. De lo contrario, romperíais la tradición histórica, quebrantaríais la unidad con el pasado y hundiríais a la nación en tareas extrañas a su propia sustancia, extranjeras, utópicas, suicidas.

La definición y simbolización de la hispanidad nos da, por una parte, la idea clara de la vocación perenne, y por otra parte, la intuición inequívoca del estilo que caracteriza a la hispanidad. Ninguna empresa concreta en ninguna época determinada podrá, pues —si quiere ser fiel a la hispanidad eterna—, contradecir ni la idea de la vocación perenne ni el estilo del símbolo hispánico. Esta sencilla averiguación nos permite, empero, definir con singular claridad y evidencia lo que podría llamarse el "imposible histórico". Digamos, pues, que imposible histórico es toda empresa, toda tarea o afán colectivo que se halle en contradicción con la vocación perenne de España y con el estilo de su símbolo nacional. Una generación que propusiera al país un imposible histórico encerraríase en este férreo dilema: o hundiría a la nación en la negación de sí misma o se hundiría ella en el fracaso completo de su propósito. Esto justamente es lo que hemos presenciado, con los ojos arrasados en lágrimas de sangre, en el escenario político de nuestro país. Algunos hombres

de la generación precedente quisieron arrastrar a España a empresas y modos de vida que eran "imposibles históricos" porque se hallaban en contraposición manifiesta con la vocación permanente de España y con el estilo del símbolo hispánico. Sucedió, pues, que la nación entera repelió la agresión de esos hombres a su más íntima índole, y enérgicamente restableció el orden espiritual. La enseñanza es patente. Posible en historia será siempre aquella política que proponga al país una empresa o tarea o faena congruente y armónica con la esencia de su vocación histórica permanente y con el estilo del símbolo en que se transfigura su sustancia nacional. Imposible, en cambio, será precisa y exactamente toda empresa contraria a la esencia de la nacionalidad y al estilo de su símbolo representativo.

Ahora bien; la filosofía de la historia de España logra definir la vocación perenne de la hispanidad y simbolizar el tipo de hombre hispánico. Hemos visto que esa vocación perenne de la hispanidad es el servicio y defensa de la religión, y que el símbolo evocador de la personalidad hispánica concreta sus formas en el perfil del caballero cristiano. ¿Qué conclusiones podemos sacar de esa vocación religiosa y de ese símbolo caballeresco para el porvenir de la hispanidad?

Algunos errores pretéritos.

Una primera conclusión, muy consoladora y confortante. Que estando vinculada sustancialmente la hispanidad con la religión, su suerte queda, por decirlo así, adscrita a la suerte que en la tierra haya

de correr la religión. Mas el porvenir del catolicismo en el mundo no ofrece dudas. No ofrece dudas, primero y principalmente, por razones dogmáticas. Los embates contra la religión católica y la Iglesia podrán ser en estos o aquellos lugares todo lo violentos y furiosos que se quiera. Pero no prevalecerán. No pueden prevalecer. "Las puertas del infierno no han de prevalecer contra mi Iglesia", ha dicho Nuestro Señor Jesucristo. Además, el panorama ideológico del mundo actual manifiesta inequívocamente el comienzo de un período de extraordinaria progresión y encumbramiento para la Iglesia católica. El que no lo vea es ciego para las cosas del espíritu. La curva de la "descristianización" ha llegado ya a su punto más alto e indica ahora el descenso, el cual significa ascenso y rápido aumento de la correspondiente recristianización progresiva. A este incoercible progreso del catolicismo en el orbe no pueden oponerse ni las sectas cristianas disidentes, que cada día se hunden más en la desunión e incoherencia, ni el espíritu antirreligioso, que ha de carecer en lo sucesivo de pasto intelectual, porque quien se lo daba —la filosofía llamada moderna— se encuentra a su vez en proceso de franca renovación y restauración del espíritu realista metafísico, o sea, en definitiva, del espíritu religioso.

Los grupos de españoles que, desde hace más de cien años, venían "desesperando" del porvenir nacional eran en el fondo de sus conciencias hombres de poca —o ninguna— fe cristiana. Y si sentían temores por el porvenir de España, era porque, asociando la nación española a la religión cristiana, experimentaban la aprensión, más o menos consciente, de que el catolicismo fuese ya algo definiti-

vamente pretérito, una especie de anacronismo histórico en el mundo, una forma de pensamiento y de vida llamada a desaparecer pronto. En un punto tenían razón estos españoles de poca o ninguna fe: en asociar íntimamente el sentimiento religioso católico con la esencia de la hispanidad. Pero en todo lo demás erraban profundamente. Sus esfuerzos por descristianizar a España presentábanse como fundados en el patriotismo; pretendían desconectar a España de la religión porque creían que el vínculo religioso era fatal para nuestra patria, a la que arrastraba en dirección contraria al rumbo de la historia moderna. Estos españoles de poca o ninguna fe no se daban cuenta de las dos tremendas equivocaciones en que incurrían. La primera, creer que el vínculo de España con la religión cristiana puede romperse, así como así, de una plumada o con unas reformas más o menos "liberales" de la vida nacional. No. Ese vínculo que une el catolicismo con España es algo esencial y consustancial con la persona misma de la nación. No es posible quebrantarlo sin quebrantar en igual medida la sustancia hispánica de España. Si fuera posible que España, alguna vez, dejase de ser católica, España habría dejado de ser España, y sobre el viejo solar de la Península vivirían otros hombres que ya no podrían, sin abuso, ser llamados españoles. No, no es fácil descristianizar a España. La historia política y religiosa de todo el siglo XIX y lo que va del XX lo demuestra con harta evidencia. Y por ventura —gracias sean dadas a Dios—, la vieja raigambre del catolicismo español está en los momentos actuales dando al aire en sus robustas ramas flores y frutos nuevos de espléndido porvenir.

La segunda equivocación, también tremenda, en que incurrieron aquellos españoles de poca o ninguna fe fue creer que Europa —y tras Europa el mundo— se había definitivamente descristianizado, y que los días de la religión católica sobre el planeta estaban ya contados. Esta falsa convicción era la que les impelía a procurar que España se "europeizara", lo cual, en su terminología, venía a significar que España se descristianizara. Pero España no necesitaba, no necesitó nunca europeizarse, porque España era Europa misma, era la comarca —después de Italia— más antigua de Europa. Ni tampoco la Europa descristianizada podía —sin abuso— tomarse como símbolo y cifra de toda Europa. La verdadera Europa es la Europa cristiana. La otra, la del alegre librepensamiento o la del ceñudo paganismo, es una efímera degeneración. De ella sí que puede decirse, con razón, que "tiene los días contados". Porque, en verdad, que la ola de puro espíritu religioso, cuyo nivel va por momentos ascendiendo en el mundo, ha de sepultar muy pronto en el olvido los episodios filosóficos y sociales de la descristianización de estos últimos siglos. La Iglesia espera. Tiene ante sí la eternidad. Y su esperanza ya no ha de tardar mucho en verse superabundantemente satisfecha.

Esperanza de la hispanidad.

España también espera. Y puede esperar con firme confianza en el porvenir. Se ha jugado su vida histórica a la buena carta. Se ha vinculado inquebrantablemente con Cristo. Y Cristo siempre es, a la postre, el que triunfa, gane quien gane. Y para

triunfar con Cristo, España no necesita más que desenvolverse tranquilamente desde los senos de su más auténtica personalidad. Sin prisas ni demoras, pero con el tesón del cristiano verdadero, que lleva en su alma la fecunda paz del justo. Medio mundo es ya nuestro hermano de raza, de sangre y de creencia. Mantengámonos estrechamente unidos, por una parte, con la Iglesia de Cristo, y por otra parte, con ese "mundo común" de las naciones hispánicas, retoño de nuestra savia secular. A la Iglesia de Cristo nos une la definición misma de nuestra esencia, que desde hace mil quinientos años se afirma como servicio de Cristo y de su Iglesia. Con nuestros hermanos en América nos une la sangre, el idioma y, sobre todo, la religión. No olvidemos que si esos hermanos de Ultramar tienen allá en su lejano Continente problemas distintos de los nuestros, formas políticas distintas de las nuestras y para nosotros siempre respetables, tienen, empero, algo que, por encima de todo lo diferente, nos aprieta en vínculo estrechísimo: la hispanidad, la esencia personal del caballero cristiano, la sustancia colectiva de una misma fe en el destino eterno y trascendente de las criaturas. La unidad religiosa es el lazo más sólido que podemos apretar entre los dispersos miembros de la hispanidad. Cultivémoslo con amor y con celoso empeño. Si algún día lograsen todas las jóvenes generaciones hispánicas de acá y de allá asirse unas a otras por las manos, para iniciar juntas la ascensión de la cristiandad ecuménica a los cielos bajo la custodia de la Iglesia orante y militante, ese día habríase inaugurado un nuevo período de gloria y esplendor en la historia temporal del caballero cristiano.